Prof. Dr. Ali Mas'ud Kholqillah, M. Ag

Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Al-Samarani

Maha Guru Para Ulama Nusantara

MASJID AS SHOLEH DARAT
(MASJID KYAI SHOLEH DARAT)

Pengantar
Prof. Dr. KH. Said Aqil Siraj, MA
Guru Besar Tasawuf dan Ketua Umum PBNU

Pustaka idea

PEMIKIRAN TASAWUF
KH. SALEH DARAT AL-SAMARANI

Penulis: Prof. Dr. Ali Mas'ud Kholqillah, M.Ag
Editor: Wasid Mansyur
Lay Out: Ismail Amrulloh
Design Sampul: Ismail Amrulloh

Diterbitkan oleh:
Pustaka Idea
Jln. Bendulmerisi Gg. Sawah 2-A RT I/RW III
Wonocolo Surabaya Jawa Timur
Telp: 0818319175
e-mail: idea_pustaka@yahoo.co.id

Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Pemikiran/Ali Mas'ud Kholqillah
Surabaya: Pustaka Idea, 2018
xxii + 338 hlm, 145 x 210 mm,
Cetakan I, Juli 2018
ISBN: 978-602-6678-00-3

Daftar Isi

BAB I
PENDAHULUAN

Tasawuf merupakan bagian terpenting dan tak terpisahkan dengan proses Islamisasi di Nusantara. Hal ini dapat ditelusuri dari praktik-praktik sufisme yang menjadi ajaran tasawuf, terutama tarekat yang tumbuh dan berkembang di tanah air hingga saat ini. Bahkan, hampir tidak ada seorangpun sejarawan di tanah air, termasuk para Indonesianis, mengingkari bahwa nilai-nilai tasawuf merupakan aspek terpenting dalam menopang keberhasilan penyebaran Islam di tanah air. Peran penting ini bukan hanya mengemuka dalam proses perkembangan dan pembumian Islam di Jawa, melainkan juga di kawasan-kawasan lain di seluruh Nusantara.

Begitu pentingnya aspek tasawuf dalam

proses penyebaran Islam, maka tidak mengejutkan, jika Anthony H. Johns menegaskan ”tanpa sufisme, Islam tidak akan pernah menjadi agama Jawa”, dan karena ”sufisme yang demikian toleran terhadap tradisi Jawa serta modifikasinya di bawah bendera Islam”, berdampak pada kehadiran Islam yang ”diikuti oleh para tokoh serta masyarakat pesisir utara Jawa”.[1] Penelusuran secara mendalam yang dilakukan oleh Alwi Shihab juga menunjukkan bahwa penyebaran Islam pada era awal di luar Jawa, terutama pada abad ke 17 dan 18 M juga begitu kental diwarnai praktik-praktik sufisme.[2]

Tanpa menafikan perbedaan pendapat tentang masuknya Islam di Nusantara, penegasan Johns di atas memberikan petunjuk penting relasi antara tasawuf dengan Islamisasi di Jawa, terutama di kawasan pesisir pantai utara sejak abad ke 15 hingga 16 M. Pada abad tersebut, tokoh-tokoh muslim penyebar Islam yang belakangan populer dengan sebutan Wali Songo berhasil bukan saja mengislamkan individu-individu masyarakat Jawa.[3]

---

[1] Untuk mendalami tentang hal ini, baca Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Prenada Media, 2006), 53. Bahkan Azyumardi Azra mencatat, Johns berhasil membuktikan bahwa Islam melalui sentuhan tokoh-tokoh Sufi berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk bukan saja di Jawa, melainkan di sebagian wilayah Nusantara setidaknya sejak abad ke 13 M. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Akar Pembaharuan Islam Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 14. Kehadiran para sufi di Nusantara dan termasuk Jawa, tidak lepas dari konflik yang melanda Baghdad. Pada tahun 1258 M, kekhalifahan Abbasiyah di Baghdad jatuh ketangan Mongol yang berimplikasi eksodusnya para kaum sufi ke berbagai wilayah, termasuk di Sumatra dan daerah-daerah lain di Nusantara. Anthony H. Johns, "Islamization in Southeast Asia: Reflection and Reconsideration with Special Reference to the Role of Sufism", *Southeast Asian Studies*, Vol. 31, No. 1 (June 1993: 43-61), 44.

[2] Alwi Shihab, *Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001).

[3] Sebagaimana ditegaskan Nur Syam, Wali Songo dalam diskursus historiografi Islam Nusantara masih terselimuti kontroversi hingga saat ini. Penggunaan istilah wali misalnya, di satu sisi untuk menyebut sembilan orang tokoh penyebar agama Islam yang dianggap dekat dengan Tuhan, memiliki kekeramatan dan bermacam-macam keanehan serta kelebihan. Kedekatannya dengan

Lebih dari itu, para wali tersebut berhasil memapankan Islam di tanah Jawa hingga benar-benar menjadi salah satu agama yang melembaga di Nusantara. Dalam bahasa lain, melalui sentuhan mereka, Islam mengalami pelembagaan yang cukup mapan di tengah-tengah masyarakat.[4]

Tuhan, kekeramatan, kelebihan, dan bahkan keanehan mereka dideskripsikan Sri Mulyati, seperti "datangnya dari Negeri asing, dari sebelah barat, dan Negeri Atas Angin, dari Sumatra, bahkan lebih jauh lagi, acap kali juga asal-usulnya tidak diketahui orang dengan jelas. Bahwa mereka tiba-tiba telah ada di tanah Jawa di tengah-tengah rakyat, dengan cara yang aneh". Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara, Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana, 2006), 10-11. Sama halnya dengan menyebut mereka "para wali yang datang dari delapan penjuru angin dan ditambah satu yang menjadi titik pusatnya". Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogjakarta: LKiS, 2005), 70. Sebaliknya, Abdurrahman Wahid berpandangan istilah wali digunakan lebih karena peran-peran politik mereka. Ia menegaskan, "para Wali Songo sebenarnya dinamai Wali Songo bukan dinamai *Shaykh* atau *shuyūkh*, atau *murshīd* dari tarekat, karena beliau-beliau adalah tokoh pemerintahan, yang juga tokoh-tokoh politik. Abdurrahman Wahid, "Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi", dalam Shihab, *Islam Sufistik*, xxi. Kontroversi juga terjadi dalam konteks status sebenarnya Wali Songo tersebut. Pendapat pertama menegaskan, Wali Songo merupakan sembilan tokoh utama penyebar Islam, yaitu Maulana Malik Ibrahim, Raden Rahmat (Sunan Ampel), Makdum Ibrahim (Sunan Bonang), Raden Paku (Sunan Giri), Syarifuddin (Sunan Drajad), Raden Mas Said (Sunan Kalijogo), Raden Prawoto (Sunan Muria), Ja'far Shadiq (Sunan Kudus), dan Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati). Sri Mulyati, *Tasawuf*, 7-58. Sebaliknya ada yang berpendapat, Wali Songo bukan bermakna individu melainkan kelembagaan. Dalam konteks ini, Wali Songo menunjuk sebuah dewan kewalian yang keanggotaanya berjumlah sembilan orang. Nur Syam, *Islam Pesisir*, 70. Pendapat ini didukung oleh Abdurrahman Wahid yang menegaskan Wali Songo merupakan "jabatan yang diduduki oleh orang-orang yang berbeda-beda masanya, sehingga, misalnya saja, Sunan Kudus itu mempunyai anak-beranak, termasuk di antaranya Katib Anom yang menjadi pegawai kerajaan di Kartasura di masa Amangkurat II". Abdurrahman Wahid, "*Antara Tasawuf*", xxi. Ditemukan pula, Wali Songo bukan menunjuk pada dewan kewalian dan jumlahnya yang sembilan. Namun, istilah Wali Songo menunjuk pada tempat *(panggonan)*. Alasannya, Wali Songo pada dasarnya berasal dari *walisana* yang berakar pada kata wali dan *sana*. Dengan mendasarkan "pada bukti-bukti arkeologis dan filosofis, kata *sana* berasal dari *asana* yang berarti tempat berdiri (*pedestal*: tempat duduk)". Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara* (Surabaya: Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, 1998), 45.

[4] Pelembagaan Islam dapat ditelusuri dari adanya bukti-bukti historis sebagai berikut. *Pertama*, ditemukannya komunitas Islam yang ditandai oleh adanya penduduk bandar-bandar di pantai utara Jawa yang sebagian besar beragama Islam, baik mereka dari keturunan penduduk asli, asing, maupun campuran. *Kedua,* para adipati yang memegang otoritas kekuasaan atas bandar-bandar tersebut diketahui beragama Islam. *Ketiga*, komunitas yang dipimpin oleh para adipati cukup solid hingga berani melakukan pemberontakan kepada Majapahit, seperti yang dilakukan oleh Adipati Cirebon pada tahun 1470, dan Kajongan Juwono di tahun 1513. Nur Syam, *Islam Pesisir*, 71-72; H.J. de Graff dan TH.G.TH. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa, Peralihan dari Majapahit ke Mataram* (Jakarta: Grafiti Press, 1986), 28.

Faktor utama keberhasilan para wali dalam penyebaran Islam tidak lepas dari pendekatan sufistik yang digunakan, yang cenderung akomodatif terhadap kebudayaan-kebudayaan lokal. Selain itu sulit terbantahkan bahwa, praktik-praktik sufisme seringkali menyertakan kekuatan-kekuatan supranatural dalam diri pelakunya. Dalam dunia tasawuf, kekuatan supranatural tersebut lebih dikenal sebagai *karāmah* dan dimiliki oleh hampir seluruh ulama-ulama sufi yang telah mencapai derajat tertinggi dalam Islam *(waliyullah)*.[5]

Kecenderungan akomodatif terhadap budaya lokal, terlihat dalam instrumen-instrumen dakwah para wali. Seni, tradisi, dan elemen-elemen kebudayaan lokal lainnya digunakan sebagai instrumen dakwah, setelah digubah oleh para wali menjadi bernafaskan Islam. Sunan Bonang misalnya, menciptakan *gending dharma* dan mengubah hari-hari *na'as* dalam agama Hindu serta mengubah dewa-dewa ke dalam Islam.

Demikian pula Sunan Giri, juga menciptakan *gending asmaradana, pucung* dan lagu anak-anak yang senafas dengan Islam. Sama halnya dengan Sunan Kudus, yang menciptakan

---

[5] Shihab, *Islam Sufistik*, 40. Dalam tasawuf, *Karāmah* yang dalam bahasa Indonesia disebut dengan kekeramatan, merupakan hal yang lumrah dimiliki oleh seorang muslim yang sudah mencapai derajat walliyullah. Istilah tersebut sudah banyak diperbincangkan oleh intelektual Islam, dan tidak seorang pun menolak keberadaan *karāmah* tersebut. Bahkan, tokoh-tokoh yang dikenal kritis terhadap sufisme Islam, seperti Ibnu Taimiyyah, juga mengakui adanya karamah yang dimiliki oleh para wali. Ibnu Taimiyah, *al-Mu'jizāt wa al-Karāmah wa Anwā' al-Khawāriqi al-Ādat wa Manāfi'ihā wa Maẓāirihā* (Ṭantha: Dār al-Ṣabāḥ li al-Turāth, 1990); Ibnu Taimiyyah, *al-Furqān bayna al-Awliyā' al-Raḥmān wa al-Shaiṭān* (Riyāḍ: Dār al-Manhaj, 1428 H). Dalam dunia sufisme, *karāmah* bukanlah sihir dan semacamnya, namun kehadirannya menunjuk pada sikap dan tingkah laku yang di luar kebiasaan manusia, namun tetap memiliki kesesuaian dengan teologi dan syariat Islam. KH. Saleh Darat semarang mengujarkan, "*ana dene maknane karamah iku perkoro ingkang nyulayani adat ana ingatase ingkang dhahir al-shalah lan mulazam mutaba'ah ar-Rasul ingkang cocok lakune kelawan syari'at lan serta shahih i'tiqade lan amale*". Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih al-Samarani* (Semarang: Walisongo Press, 2008), 159.

gending mijil dan *maskumambang* serta menciptakan cerita-cerita religius bagi anak-anak. Sunan Muria, Sunan Drajad, dan Sunan Kalijogo juga menggunakan seni tradisi untuk mendukung dakwahnya masing-masing. Misalnya, Sunan Muria menciptakan *gending sinom* dan *kinanti*, Sunan Drajad menciptakan *gending pangkur*, dan Sunan Kalijogo menggubah *wayang purwo* menjadi bagian dari seni pertunjukan yang Islami.[6]

Bentuk lain dari akomodasi para wali terhadap tradisi lokal, adalah keterbukaan mereka menerima ritual atau perayaan masyarakat, yang tentu saja, setelah dimodifikasi agar tidak bertentangan dengan Islam. Dalam konteks ini, Shihab menguraikan:

> Orang-orang Indonesia sejak dulu kala mempunyai kebiasaan "*begadang*" semalam suntuk dalam acara-acara tertentu yang tidak jarang diisi dengan upacara-upacara ritual keagamaan. Fenomena ini dipahami para da'i (wali) sebagai kecenderungan religius yang tinggi. Oleh karena itu, dengan kearifan dan cara pengajaran yang baik, mereka berhasil meyakinkan penduduk bahwa Islam menawarkan hubungan yang lebih intensif dengan Allah dan bahwasanya upacara-upacara ritual amat menentukan dalam mendekatkan diri kepada Sang Pencipta. Dengan demikian, mereka (para wali) berhasil mengalihkan kebiasaan "*begadang*" yang diisi dengan upacara ritual tertentu menjadi sebuah *halaqah dhikir*.[7]

[6] Nur Syam, *Islam Pesisir*, 70; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, 11-58.

[7] Shihab, *Islam Sufistik*, 40.

Pada saat yang hampir bersamaan, penguasaan kekuatan supranatural juga menjadi instrumen dakwah para wali. Kekuatan supranatural digunakan untuk menyembuhkan berbagai macam penyakit masyarakat. Dengan keberhasilannya dalam menggunakan kekuatan supranaturalnya, para wali mendapatkan posisi yang begitu memikat dalam kehidupan sosiokultural dan religius masyarakat lokal.[8] Dalam bahasa Johns, melalui kekuatan supranaturalnya, para wali tersebut dapat "menyiarkan agama dan menarik simpati serta rasa hormat anggota masyarakat".[9]

Pendekatan sufistik dalam penyebaran Islam terus mewarnai Nusantara sepeninggal Wali Songo. Hal ini ditandai oleh munculnya tokoh-tokoh penting penyebar Islam pada abad 16 dan 17 M di belahan Nusantara, seperti Hamzah Fansuri.[10] Hamzah Fansuri dikenal luas sebagai ulama yang memiliki kapasitas intelektual cukup mumpuni, terutama dalam bidang tasawuf. Ia disebut-sebut menguasai dua bahasa asing, yakni bahasa Arab dan Persia, selain juga bahasa lokal (Melayu-Indonesia). Hamzah Fansuri juga berhasil menuangkan gagasannya ke dalam tiga karya terpentingnya, yang keseluruhannya berbicara tentang tasawuf, yakni *Kitab Asrār al-Ārifīn*, *Kitab Sharḥ al-Āsiqīn*, dan *Kitab al-Muntahā*.[11]

---

[8] Mas'ud, *Dari Haramain*, 56.

[9] Shihab, *Islam Sufistik*, 40.

[10] Tidak banyak biografi Hamzah Fansuri yang dapat digali dari sumber-sumber Khazanah klasik, meskipun ia memiliki reputasi akademis cukup mengagumkan. Hingga kini, tidak ada data pasti tentang tahun dan tempat Hamzah Fansuri di lahirkan, termasuk juga tahun meninggalnya. Azra misalnya, hanya memiliki bukti bahwa Hamzah Fansuri hidup dan mencapai popularitas luar biasa pada era sebelum dan selama pemerintahan Sulthan Alauddin Ri'ayat Syah yang memerintah antara tahun 977-1011 H/1589-1602 M. Hamzah Fansuri diperkirakan meninggal dunia sebelum tahun 1016 H/1607 M. Azra, *Jaringan Ulama*, 198.

[11] Selain karya-karya di atas, Hamzah Fansuri juga memiliki sejumlah karya berbentuk prosa

Menariknya, meskipun menggunakan judul bahasa Arab, namun seluruh isinya menggunakan bahasa Indonesia. Dengan penggunaan bahasa Indonesia (Melayu) itulah, karya-karya Hamzah Fansuri menjadi mudah dipahami oleh masyarakat lokal. Nuqayb al-Aṭṭas menggambarkan;

> Hamzah Fansuri mampu menuangkan pendapatnya ke dalam bahasa Indonesia yang dapat dipahami. Dia juga dipandang sebagai penulis pertama dalam tasawuf dan kesusasteraan sufi sepanjang sejarah Indonesia, yang menunjukkan kemampuannya yang sempurna dalam pemikiran, penalaran, atau paham yang dinisbatkan kepadanya.[12]

Jika para wali menggunakan tasawuf sunni, sebaliknya, tasawuf Hamzah Fansuri lebih ke arah falsafi (*panteistik*). Melalui karya-karyanya, Hamzah Fansuri melakukan pembelaan secara mendalam terhadap *waḥdah al-wujūd* yang diusung oleh Ibnu 'Arabī. Meskipun begitu, dalam pembelaannya tersebut, Hamzah Fansuri juga menggunakan karya-karya ulama sufi sunni terkenal, seperti Junayd al-Baghdādī dan Imam al-Ghazali. Selain itu, Hamzah Fansuri juga mengakui dirinya mendapatkan pengajaran sufistik dari shaykh Abd al-Qādir al-Jaylanī.

Dalam karya-karyanya, Hamzah Fansuri juga banyak menyinggung sejumlah tokoh sufi ternama, seperti Yazīd al-Busṭ

---

dan puisi yang kesemuanya berbahasa Melayu (Indonesia), seperti Syair Perahu, Syair Burung Pingai, Syair Dagang, dan Syair Jawi. Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, 73-74; Abdul Hadi WM, "Karya Melayu Bercorak Tasawuf dan Klasifikasinya", Jurnal *Lektur Keagamaan* (Vol. 6, No. 2, 2008: 179 – 206), 186.

[12] Shihab, *Islam Sufistik*, 126.

āmī, al-Hallāj, al-Mas'ūdī, Farīd Aṭār, Jalāl al-Dīn al-Rūmī, al-Maghribī, al-Irāqī, dan Karīm al-Jilī. Hanya saja, "karya-karya Hamzah Fansuri sendiri menunjukkan bahwa bukan pengaruh Jaylānī yang besar kepadanya, melainkan ajaran Ibn 'Arabi".[13] Demikian pula, penerimaan Hamzah Fansuri terhadap pendapat Junayd al-Baghdadi dan al-Ghazali maupun ulama-ulama sufi sunni tidak lebih digunakan untuk mendukung doktrin *waḥdah al-wujūd* yang dikembangkannya.[14]

Islam bercorak sufi-panteistik Hamzah Fansuri semakin mendapatkan tempat di hati masyarakat Aceh dari berbagai lapisan, setelah tampilnya Syamsudin al-Sumatrani, salah seorang murid terkemuka Hamzah Fansuri.[15] Selain sebagai ulama, al-Sumatrani juga menduduki jabatan bergengsi di kerajaan, yakni menjadi mufti sekaligus penasehat Sultan. Statusnya sebagai mufti dan penasehat kerajaan Aceh pada masa Sultan Iskandar Muda, menyebabkan dirinya memiliki keleluasaan luar biasa dalam berdakwah, bukan saja secara kultural (masyarakat luas) melainkan juga struktural (kalangan istana).[16]

Keberhasilan dakwah dua tokoh terkemuka sufi patheistik tersebut, diuraikan oleh Ahmad Daudy:

Madhhab tasawuf Ibnu 'Arabī (w. 1240 M), yang

---

[13] Abdul Hadi W. M, "Hamzah Fansuri, Bapak Sastra dan Bahasa Melayu", dalam Abdul Hadi W. M. dan LK Ara (Peny), *Hamzah Fansuri, Penyair Sufi Aceh* (Tk: Penerbit Lotkala, tt), 17.

[14] Shihab, *Islam Sufistik*, 126.

[15] Nama lengkap al-Sumatrani adalah al-'Ārif bi Allāh Syamsuddin Ibnu Abdullah al-Sumatrani, yang diperkirakan hidup antara tahun 1575-1630 M. Selain sebagai murid ternama, al-Sumatrani juga dikenal sebagai pendukung utama tasawuf panteistik Fansuri. Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, 80.

[16] Shihab, *Islam Sufistik*, 39.

berwatak Panteisme, telah mendominasi pemikiran dan penghayatan dalam istana dan masyarakat umum, terutama karena ajaran itu telah memperoleh penganut dan dukungan dari dua orang pemuka tasawuf Aceh terkenal, Hamzah Fansuri dan seorang muridnya, Syamsudin Sumatrani (w. 1630 M). Melalui upaya dua tokoh ini, terutama melalui kitab-kitab tasawuf dalam bahasa Melayu, ajaran tasawuf Ibnu Arabi, yang kemudian dikenal di Aceh dengan *wujūdiyah* memperoleh kemajuan sangat pesat yang dianut secara luas dalam masyarakat umum dan kalangan istana kerajaan.[17]

Setelah meninggalnya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani, bukan berarti penyebaran Islam bercorak sufistik di Aceh dan sekitarnya berhenti.[18] Ulama-ulama terkemuka penyebar Islam

[17] Ahmad Daudi, "Tinjauan Atas al-Fatḥ al-Mubīn 'alā al-Mulḥidīn Karya Shaykh Nuruddin al-Raniry", dalam *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Tela'ah Atas Karya-karya Klasik, ed.* Aḥmad Rifai Hasan (Bandung: Mizan, 1987), 21-22.

[18] Bahkan, corak sufi panteistik juga tidak hilang sama sekali, meskipun sebagaimana ditegaskan Shihab, setelah meninggalnya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani, eksistensinya mengalami kemerosotan tajam. Shihab, *Islam Sufistik*, 49. Munculnya Abdur Rauf Singkel yang memiliki corak sama dengan dua ulama' sebelumnya di atas, menjadi bukti belum atau tidak hilangnya warisan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani. Al-Sinkili memiliki nama lengkap Abdur Rauf bin Ali al-Jawiyyī al-Fansuriyyī al-Jawiyyī. Sesuai dengan namanya, ia diyakini berasal dari Melayu Fansur dan dari daerah Singkel, salah satu wilayah di pantai Barat Laut Aceh. Berdasarkan perkiraan Rinkes, al-Sinkili lahir pada tahun 1661 M. dan meninggal di tahun 1693 M, untuk selanjutnya, dimakamkan di samping makam Teungku Anjong yang dianggap paling keramat di Aceh, dekat Kuala sungai Aceh. Oman Faturrahman, *Menyoal Wahdhatul Wujud: Kasus Abdur Rauf Sinkel di Aceh pada Abad ke 17* (Bandung: Mizan dan OFEO Jakarta, 1999), 25. Dengan kemapanan intelektualitasnya, ia berhasil menjadi tokoh penting di Aceh. Pada saat kerajaan Aceh di pegang oleh Ṣulṭan Ṣafiyyah al-dīn (1645-1675), al-Sinkilī berhasil merebut hati raja, sehingga ia diangkat menjadi Qāḍī Mālik al-'Ādil atau mufti yang bertanggung jawab atas persoalan administrasi keagamaan. Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, 102. al-Raniry diyakini memiliki kecenderungan panteistik, meskipun dirinya menyatakan secara cukup hati-hati dalam karya-karyanya. Sungguh pun demikian, berbeda dengan perspektif sejarawan terhadap panteistik Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani yang nyaris tidak ada perdebatan. Sebaliknya, dalam konteks pemikiran panteistik al-Sinkili muncul perdebatan di kalangan sejarawan, apakah benar dirinya berpihak pada *wujūdiyah* atau panteistik yang

di kawasan tersebut pasca kedua tokoh sufi pantheistik terkemuka di atas, tetap saja menggunakan pendekatan sufistik dalam dakwah mereka. Hal ini ditandai oleh kehadiran Nuruddin al-Raniry sebagai tokoh penting penyebar Islam di Aceh dan sekitarnya.[19]

Hampir sama dengan al-Sumatrani, al-Raniry juga menjalin komunikasi secara intensif dengan pihak istana dan dikenal dekat dengan pemangku otoritas kerajaan. Intensitas komunikasi berdampak positif dalam karirnya, ketika pada era Sultan Iskandar II, al-Raniry diangkat menjadi mufti kerajaan.[20] Al-Raniry, meskipun juga penganut sufisme yang taat, dikenal anti terhadap doktrin panteistik *(wujūdiyah)*. Dengan otoritasnya, selain mengarang berbagai kitab yang berisikan penolakan terhadap doktrin *wujūdiyah*, beliau juga mulai membersihkan praktik-praktik panteistik di kalangan masyarakat muslim Aceh dan sekitarnya. [21]

Sebagaimana dicatat secara luas, untuk membersihkan praktik sufi pantheistik, al-Raniry mengeluarkan fatwa yang sangat kontroversial. Secara terbuka, al-Raniry menyatakan

---

sebelumnya telah dikembangkan oleh Hamzah Fansuri. Faturrahman, *Menyoal Waḥdatul;* Azra, *Jaringan Ulama*, 252-253; Oman Fathurahman, *Tarekat Sattariyah di Minangkabau* (Jakarta: Prenada Media Group, 2008).

19 Nuruddin al-Raniry memiliki nama lengkap Nuruddin Muhammad bin 'Ali bin Hasanji bin Muhammad al-Raniry al-Quraisy al-Shafi'i. Dia dilahirkan di Rander atau Ranir, dekat surat di Gujarat India, dengan tidak diketahui secara pasti tahun kelahirannya. Kemungkinan, lahir pada menjelang akhir abad ke 16 M. Setelah melanglang buana ke berbagai Negara, termasuk di Aceh (Melayu), al-Raniry meninggal dunia pada 21 September 1658 M dan dimakamkan di India. Daudi, *Tinjauan*, 22; Azra, *Jaringan*, 202.

20 Shihab, *Islam Sufistik*, 49.

21 Untuk mendapatkan gambaran utuh tentang karya-karya al-Raniry dapat dirujuk pada Daudi, Tinjauan, 24-25; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, 96-98. Beberapa kitab yang secara langsung berisikan penyesatan terhadap doktrin *wujūdiyah*, di antaranya; *al-Ṭibyān fī al-Ma'rifah al-Adyān* (Penjelasan tentang Pengetahuan akan Agama-agama), dan *al-Fatḥ al-Mubīn 'alā al-Mulhidīn* (Kemenangan Nyata atas Kaum Atheis).

ajaran *wujūdiyah* (pantheistik) adalah sesat, yang meyakini adanya banyak Tuhan (politheis). Dengan itu, maka Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani serta para pengikutnya juga termasuk dalam kelompok yang sesat. Konsekuensinya, para pengikut Hamzah Fansuri yang tidak segera bertobat dapat dihukum mati. Akibat dari munculnya fatwa ini, Sultan Iskandar II sebagai pemegang otoritas kerajaan berulangkali memerintahkan penganut *wujūdiyah* untuk melakukan pertobatan, dan banyak di antara mereka dibunuh, serta kitab-kitab yang selama ini dijadikan sebagai rujukan dibakar di depan masjid besar Banda Aceh, Masjid Baitur Rahman. Bahkan, salah satu adik kandung Sultan akhirnya juga harus dibunuh karena tidak bersedia melakukan taubat.[22]

Penyebaran Islam bercorak tasawuf terus mewarnai sejarah perkembangan Islam di Nusantara. Hal ini tidak lepas dari tokoh-tokoh penyebar Islam yang dikenal luas sebagai penganut sufisme yang taat. Beberapa nama dapat disebut, misalnya, Yusuf al-Makassari (1024 H/1627 M–1111 H/1699 M), Abdus Shamad al-Palimbani (1116 H/1704 M–1203 H/1789M), Muhammad Nafis al-Banjari (1148 H/1733 M), Ahmad Khatib Sambas (1217 H/1802 M–1289 H/1872 M), dan seterusnya. Para ulama tersebut

---

[22] Daudi, Tinjauan, 23; Azra, *Jaringan Ulama*, 219; Shihab, *Islam Sufistik*, 49-50. Serangkaian tindakan kekerasan dan pembunuhan yang menimpa para penganut tasawuf falsafi di Sumatra menunjukkan toleransi dan harmoni dalam tradisi sufisme yang melekat dalam diri penganutnya sudah tidak ditemukan lagi di Sumatra. Sebaliknya, praktek sufisme berubah menjadi radikal, ketika berhadapan dengan para penganut tasawuf lain yang berbeda coraknya. Hal ini nampak dalam penerimaan terhadap praktek sufi yang dikembangkan oleh pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsudin al-Sumatrani di atas. Demikian ini dikuatkan oleh data historis yang menimpa para penganut sufi falsafi lainnya, seperti al-Hallaj. Tokoh sufi ini menemukan jalan yang sama dengan pengikut Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani yang tidak bersedia melakukan taubat, yakni menghadapi medan pembunuhan yang dilakukan oleh penganut sufi sunni dengan dukungan penguasa di Bagdad pada tahun 308 H. Siregar, *Tasawuf*, 155.

dikenal sebagai penyebar Islam Nusantara yang tidak hanya di lingkungan sekitarnya, melainkan juga di tempat-tempat yang disinggahi mereka, ketika dalam perjalanan haji dan menuntut ilmu di Makkah.

Dengan tidak menafikan kontribusi penting sufisme dalam penyebaran Islam di Nusantara, satu catatan penting dapat dikemukakan, bahwa paska era Wali Songo Islam sufistik terkesan selalu diidentikkan dengan muslim dan ulama di luar Jawa. Cukup sulit ditemukan, kajian mendalam mengenai pemikiran sufisme ulama Jawa, terutama mereka yang hidup pada kisaran abad ke 17 hingga 20 M.[23] Jika pada akhirnya ditemukan studi mendalam tentang sufisme, lebih banyak diperuntukkan pada bidang kajian tarekat Islam, bukan pada tokoh-tokoh sufi berpengaruh Jawa. Kajian-kajian yang dilakukan lebih banyak menelusuri perkembangan tarekat di Jawa pada abad ke 21 M.[24]

Minimnya perhatian terhadap intelektual Islam bercorak sufistik di Jawa tentu saja cukup mengejutkan. Alasannya, pasca Wali Songo, daerah Jawa selain dikenal sebagai salah satu pusat gerakan Islamisasi, juga menyimpan banyak ulama dan intelektual

---

[23] Yang menarik, justru penelusuran mendalam tentang pemikiran sufisme Ronggowarsito (1802-1873 M) ditemukan cukup memadai. Padahal Ronggowarsito bukanlah Ulama, melainkan lebih dikenal sebagai pujangga istana Surakarta. Popularitas Ronggowarsito dalam diskursus tasawuf Nusantara, terutama setelah Simuh menempatkan Ronggowarsito sebagai konsentrasi studinya untuk bahan disertasinya di Australian National University (Canberra), dan simuh sendiri belakangan dikenal luas sebagai pakar tasawuf terkemuka di tanah air. Tentu saja, selain berminat dalam kajian tasawuf secara umum, dirinya tetap mengusung tema-tema sufistik di sekitar Ronggowarsito. Simuh, "Aspek Mistik Islam Kejawen Dalam Wirid Hidayat Jati", dalam *Warisan Intelektual*, ed. Rifa'i Hasan, 59-75; Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Jogjakarta: Bentang, 2002), 185-264.

[24] Lihat Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia* (Bandung: Penerbit Mizan, 1996); Nur Syam, *Pembangkangan Kaum Tarekat* (Surabaya: Lepkiss, 2004); Mahmud Suyuthi, *Politik Tarekat, Hubungan Agama, Negara dan Masyarakat* (Jogjakarta: Galang Press, 2001).

Islam yang memiliki perhatian mendalam terhadap sufisme Islam. Salah satu ulama yang dikenal luas *concerns* terhadap tasawuf adalah, KH. Saleh Darat Samarani (1820-1903 M) yang berasal dari Semarang, Jawa Tengah.

KH. Saleh Darat dikenal produktif dalam menuangkan gagasan-gagasannya ke dalam berbagai karya tulis. Dalam berbagai karya yang dihasilkan menunjukkan, beliau tidak hanya dikenal sebagai pakar dalam bidang tasawuf, melainkan juga bidang-bidang kajian Islam lainnya, seperti teologi (*kalam*) dan fikih. Berdasarkan penelusuran Ghazali Munir, tidak kurang dari lima belas karya tulis berhasil dihasilkan oleh KH. Saleh Darat. Dari sejumlah karyanya tersebut, tiga di antaranya mengurai tentang pemikiran tasawuf, seperti *Matan al-Ḥikām, Minhāj al-Atqiyā' fī Sharḥ Ma'rifah al-Adhkiyā' ilā Ṭarīq al-Awliyā'*, dan *Munjiyāt min Ihyā' al–'Ulūm al-Dīn* karangan Imam al-Ghazali.[25]

Kapasitas intelektual yang dimiliki oleh KH. Saleh Darat berhasil mengantarkan dirinya sebagai tokoh berpengaruh dan populer pada abad ke 19 M. Beberapa intelektual muda yang belakangan menjadi tokoh berpengaruh dalam organisasi Islam diyakni juga berguru kepada KH. Saleh Darat. Sebagaimana dicatat Martin van Bruinessen, KH. Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah) dan KH. Hasyim Asy'ari (pendiri Nahdlatul Ulama) pernah berguru kepada beliau, demikian pula KH. Mahfud Termasi (Pacitan) dan Kiai Idris (pendiri pesantren Jamsaren, Solo).[26]

---

[25] Munir, *Warisan Intelektual*, 68-74.

[26] Martin van Bruinessen, Saleh Darat, Muhammad Sâlih bin Umar al-Samarânî, *Dictionnaire Biographique Des Savants et Grandes Figures du Monde Musulman Périphérique, du XIXe Siecle a Nos Jours, Fasc, No. 2, 1998*, 25. Ada data nama-nama santri KH. Saleh Darat belum disebutkan Martin. Sebut saja adalah KH. Munawwir Krapyak Yogyakarta, KH. Abdu al-Hamid Kendal,

Lebih dari itu, dalam beberapa sumber sejarah disebutkan bahwa Raden Ajeng Kartini pernah belajar (baca: *nyantri*) ke KH. Saleh Darat. Daya kritis dan keingintahuannya dalam mempelajari nilai-nilai Islam mendorongnya untuk belajar kepada KH. Saleh Darat, meskipun tidak dimaknai sebagai santri yang harus menetap di pondok pesantren sebab proses belajar Kartini terjadi dalam forum pengajian di pendopo kadipaten kekuasaan pamannya, yakni Raden Ario Hadiningrat.[27]

Popularitas KH. Saleh Darat tetap terjaga hingga saat ini, terutama di kalangan Muslim tradisionalis. Hal ini bisa dilihat dari penghormatan ribuan kaum Muslim tradisional pada setiap hari ulang tahun kematiannya *(hawl)*, tepatnya setiap tanggal 10 Syawal. Ribuan orang dari berbagai wilayah mendatangi makam KH. Saleh Darat. Reportase salah satu media di Jawa Tengah menggambarkan:

> Kini, bertahun-tahun setelah kematiannya, dua tengara itu justru melekat pada diri KH. Saleh Darat. Setiap 10 Syawal, ribuan orang mengunjungi makamnya yang terdapat di kompleks Pemakaman Umum Bergota Semarang. Hampir seluruhnya meyakini, ulama besar itu sebagai *waṣīlah*. Terlepas dari keyakinan itu, banyaknya umat yang hadir tak termungkiri menjadi penanda kebesaran namanya.
>
> Kamis (2/11/2006), *hawl* ulama besar yang terlahir

KH. Dalhar Watucongol Muntilan, dan lain-lain. Lihat, Ghazali Munir, *Tuhan, Manusia, dan Alam dalam pemikiran Kalam Muhammad shalih as-Samarani* (Semarang: Rasail Media Group, 2008), 56-58.

[27] Amirul Ulum, *KH. Muhammad Sholeh Darat al-Samarani* (Yogyakarta: Global Press, 2016).

dengan nama Muhammad Saleh itu kembali digelar untuk ke-106 kali. Seperti tahun-tahun sebelumnya, umat berdatangan, tak hanya dari Semarang, melainkan juga kota-kota lain di Jawa Tengah, seperti Tegal, Solo, Pekalongan, Kendal, Kabupaten Semarang, Demak, Pati, dan Grobogan. Kebanyakan datang pagi-pagi, namun sebagian sudah menginap di tempat itu beberapa hari sebelumnya.[28]

Dengan melihat paparan di atas, maka penelusuran secara mendalam terhadap pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat dapat dipahami sebagai satu kebutuhan penting. Selain untuk mendapatkan studi tasawuf yang berimbang antara luar Jawa dan Jawa, penelusuran juga diharapkan dapat menemukan pemikiran baru sufisme Islam di Nusantara, terutama abad ke-19 M. Bisa jadi, pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat berbeda dengan yang berkembang di luar Jawa, sehingga temuan-temuan yang selama ini muncul mengemuka terkait dengan sufisme di luar Jawa, sama sekali tidak mewakili atau tidak merepresentasikan potret sufisme yang berkembang di Jawa.

Untuk kebutuhan itu, penulis berusaha mengungkap dalam buku ini tentang pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat dalam Kitab *Minhāj al-Atqiyā' fī Sharḥ Ma'rifah al-Adhkiyā' ilā Ṭarīq al-Awliyā'*. Lebih jelasnya, pertama, mengungkap latar historis

[28] "Haul Ke-106 KH. Saleh Darat, Guru Pendiri NU dan Muhammadiyah", *Suara Merdeka, 03 November 2006.* Lekatnya nama KH. Saleh Darat di kalangan masyarakat Muslim tetap bertahan kuat hingga saat ini. Hasil pengamatan peneliti dalam momentum Haul yang ke-111, pada 10 Syawal 1432 H. menunjukkan puluhan ribu masyarakat muslim, terutama yang memiliki ikatan mata rantai jaringan santri dari berbagai daerah sebagaimana tersebut di atas masih begitu antusias mendatangi acara haul tersebut. *Hasil Pengamatan Peneliti* (Semarang, 07, 08 dan 09 September 2011).

keluarga dan intelektual yang membentuk pemikiran keagamaan KH. Saleh Darat Semarang. Persoalan ini sengaja diangkat sebab, setiap pemikir memiliki latar belakang sejarah tersendiri. Perbedaan latar belakang ini memastikan pemikir tersebut memiliki ciri khas dibandingkan dengan pemikir lain, termasuk dalam hal ini dialami oleh KH. Saleh Darat dalam mengurai dan memaknai ajaran tasawuf.

Jadi, pengungkapan sejarah intelektual KH. Saleh Darat sangat penting sebagai modal penulis untuk memahami persoalan kedua, yakni tentang konstruksi pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat, dan yang ketiga tentang corak pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat. Dengan begitu, maka yang harus dipahami, sekali lagi, bahwa konstruksi dan corak pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat sulit dipahami secara baik, untuk tidak mengatakan sempurna, bila tidak mengungkap lebih dulu sejarah perjalanan dan genealogi intelektualnya, termasuk kondisi kultural ideologis yang dihadapi dan mempengaruhi pikiran KH. Saleh Darat.

Untuk menjaga keaslian dari bahasan buku ini, penulis telah melakukan amatan terhadap beberapa penelitian dan buku tentang KH̄ Saleh Darat, dan dapat memastikan bahwa bahasan mengenai pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat masih terbilang sangat langka, berbeda dengan bidang-bidang kajian Islam lainnya, seperti pemikiran kalam, tafsir dan fikih.

Penulis menemukan naskah penelitian yang ditulis oleh Muslich Sabir melalui metode literer yang membahas tentang *"Studi Kitab Manhāj al-Atqiyā', Suatu Upaya untuk Mengungkap*

Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat".[29] Mulanya, penelitian Sabir berkeinginan membongkar secara menyeluruh pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat. Hanya saja, hasilnya Sabir hanya menelusuri tentang konsep *al-maqāmāt* dan formulasinya yang dikembangkan oleh KH. Saleh Darat. Dengan begitu, maka bahasan dalam buku ini masih dipandang relevan dalam rangka menelusuri secara utuh pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat serta bagaimana sorak tasawuf dalam konteks dinamika tasawuf di Jawa pada abad ke 19 M.

Studi lain tentang KH. Saleh Darat dilakukan oleh Abdullah Salim dengan penelitias disertasi judul *"al-Majmū'ah al-Sharī'ah al-Kāfiyah li al-Awwām Karya KH. Saleh Darat, Suatu Kajian terhadap Kitab Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19 M",* [30] Dengan menggunakan pendekatan historis dan filologis, Salim berhasil mengungkapkan relasi teks dan konteks lokal munculnya pemikiran fikih KH. Saleh Darat. Temuan penting lainnya, *al-Majmū'ah* meskipun merupakan kitab fikih tetap saja menyertakan pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat. Hal ini dapat dilihat dari 55,55 % hadits yang dijadikan rujukan *al-Majmū'ah* dikutip dari *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazali. Namun demikian, penyertaan sumber-sumber dari al-Ghazali digunakan untuk menguatkan pemikiran fikih KH. Saleh Darat, bukan pemikiran tasawufnya secara utuh.

Muchoyyar HS juga telah melakukan studi tentang pemikiran KH. Saleh Darat berjudul *"KH. Muhammad Saleh Darat al-Samarani,*

---

[29] Muslich Sabir, *Laporan Hasil Penelitian, Studi Kitab Manhāj al-Atqiyā', Suatu Upaya untuk Mengungkap Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat* (Semarang: IAIN Wali Songo, 2003).

[30] Abdullah Salim, *al-Majmū'ah al-Sharī'ah al-Kāfiyah li al-Awwām Karya KH. Saleh Darat, Suatu Kajian terhadap Kitab Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19 M* (Jakarta: Disertasi Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1995).

Studi Tafsir Fayḍ al-Raḥmān fī Tarjamah Tafsir Kalam Mālik al-Dayyan". Muchoyyar menggunakan pendekatan historis dan sosiologis. [31] Sama halnya dengan studi Salim, kajian Muchoyyar juga dapat disebut sebagai penelusuran mendalam dan komprehensif tentang pemikiran KH. Saleh Darat. Namun, fokus Muchoyyar pada pemikiran tafsir, terutama ayat-ayat tentang hukum perkawinan, waris, dan keluarga yang terdapat dalam QS. al-Nisa', ayat 1, 7, dan 22. Dengan demikian, penelitian Muchoyyar tidak memiliki perhatian serius terhadap pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat. Temuan Muchoyyar memang menyinggung masalah tasawuf, ketika menganalisis metode tafsir yang digunakan KH. Saleh Darat, bercorak sufi *amali* dan sufi *ishārī*. Namun, metode tafsir tidak cukup untuk mendeskripsikan secara utuh, corak sufi amali yang hendak dibangun oleh KH. Saleh Darat.

Penelitian lainnya adalah tulisan disertasi Ghazali Munir yang berjudul *"Pemikiran Kalam Muhammad Saleh Darat al-Samarani (1820-1903)".*[32] Penelitian Munir dapat diakui paling kompherensif dibanding penelitian-penelitian yang ada sebelumnya. Salah satu indikatornya, melalui pendekatan historis fenomenologis, Munir berhasil mengumpulkan sebagian besar karya-karya KH. Saleh Darat sebagai bahan penelitian, dan ini berbeda dengan peneliti lain yang hanya berhasil mengumpulkan sebagian karya. Ketercukupan dokumen primer dari KH. Saleh Darat memungkinkan Munir membuat analisis lebih mendalam dan kompehensif, terkait

---

[31] Muchoyyar HS, *KH. Muhammad Saleh Darat al-Samarani, Studi Tafsir Fayḍ al-Raḥman fī Tarjamah Tafsir Kalam Malik al-Dayyan* (Yogjakarta: Disertasi Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijogo, 2000).

[32] Ghazali Munir, *Pemikiran Kalam Muhammad Saleh Darat al-Samarani (1820-1903)* (Yogjakarta: Disertasi Program Paska Sarjana IAIN Sunan Kalijogo, 2007).

dengan pemikiran kalamnya. Sungguh pun dapat dikatakan paling komprehensif, tetap saja kurang atau tidak memperhatikan aspek tasawuf dalam pemikiran KH. Saleh Darat.[33]

Dari paparan di atas kaitan dengan kajian terdahulu, penulis menyimpulkan bahwa, kajian-kajian tentang pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat secara komprehensif masih sulit didapatkan. Banyaknya kajian yang dilakukan oleh para akademisi, tapi masih terfokus pada pemikiran kalam, fikih dan tafsir KH. Saleh Darat. Oleh karena itu, penelusuran secara mendalam terhadap pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat menjadi sangat relevan menjadi bahasan buku ini.

Kajian dalam buku ini merupakan bagian dari jenis penelitian kepustakaan *(library research)*, penelusuran buku *(book survey)* atau penelitian dokumen *(documentary research)*. Penelitian kepustakaan adalah proses "menghimpun data dari berbagai literatur, baik di perpustakaan maupun di tempat-tempat lain". Literatur yang dimaksud dalam konteks ini, bukan hanya buku-buku yang relevan dengan topik penelitian, melainkan juga berupa bahan-bahan dokumen tertulis lainnya, seperti majalah-majalah, koran-koran dan lain-lain.[34] Penggunaan jenis penelitian dokumenter atau kepustakaan didasarkan atas pertimbangan, bahwa dokumen-dokumen yang berhasil digali dan dikumpulkan

---

[33] Sampai saat ini, Ghazali juga masih melakukan kajian-kajian lanjutan terhadap pemikiran KH. Saleh Darat. Namun, seluruh studinya terpusat dalam pemikiran kalam KH. Saleh Darat, bukan pada pemikiran tasawufnya. Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa dalam Pemikiran Kalam Muḥammad Shalih Darat al-Samarani* (Semarang: Wali Songo Press, 2008); Ghazali Munir, *Iman Menurut KH. Saleh Darat al-Samarani: Tela'ah Atas Kitab Tarjamah Sabil al-Abid* (Semarang: Teologia, 2007); Ghazali Munir, *Teologi Islam Terapan: Studi Impelemtasi Iman Menurut KH. Saleh Darat al-Samarani* (Semarang: Teologia, 2007); Ghazali Munir, *Tuhan, Manusia dan Alam dalam Pemikiran Kalam KH. Saleh Darat al-Samarani* (Semarang: Rasail Press, 2008).

[34] Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial* (Yogjakarta: Universitas Gajah Mada Press, 1995), 30.

dapat menjadi subjek yang mampu mendefinisikan dirinya sendiri, lingkungan, dan situasi yang dihadapinya pada suatu saat serta tindakan-tindakan subjek itu sendiri.[35]

Sementara itu, dalam menopang analisis data, penulis menggunakan pendekatan historis, terutama sejarah sosial. Maksudnya, sejarah sosial mengandaikan sejarah tentang orang-orang marjinal, orang-orang yang terpinggirkan dalam proses-proses sejarah.[36] Penegasan ini berbeda dengan sejarah politik, yang lebih terfokus pada "sejarah raja-raja, sejarah timbul atau tenggelamnya para penguasa, sejarah naik dan turunnya dinasti-dinasti, sejarah bangun dan runtuhnya rezim-rezim politik dan sebagainya".[37]

Itu artinya, pilihan pada model sejarah sosial sesuai dengan kenyataan bahwa pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat merupakan entitas yang dalam studi sejarah menjadi sangat terpinggirkan atau setidak-tidaknya kurang mendapatkan perhatian yang layak, terutama oleh kalangan akademisi. Selain itu, kodifikasi sejarah tentang pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat di era kolonial yang menjadi fokus bahasan buku ini, nyaris tak pernah ditampilkan secara proporsional. Jika menggunakan pendekatan sejarah baru (*new historicism*), penenggelaman terhadap pemikiran tasawuf

---

[35] Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif, Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya* (Bandung: Rosda Karya, 2002), 195. Dan dokumen dalam penelitian ini, setidaknya dapat dideskripsikan dalam tiga bagian. *Pertama*, dokumen-dokumen yang terkait dengan pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat. *Kedua*, dokumen-dokumen yang berhubungan dengan latar historis dan intelektual yang membentuk pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat. *Ketiga*, dokumen-dokumen pendukung yang berkaitan dengan pemikiran tasawuf dan latar historis dan intelektual KH. Saleh Darat

[36] Azyumardi Azra, "Konsep Kesejarahan Kuntowijoyo, Pentingnya Imajinasi, Emosi, Intuisi, dan Estetika Bahasa yang Khas dalam Penulisan Sejarah", *Ibda* (Vol. 3, No. 2, Jul-Des 2005), 4.

[37] Djoko Suryo, "*Sejarah Sosial Intelektual Islam*, Sebuah Pengantar", dalam Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogjakarta: Ar-Ruz Media, 2007), 14.

KH. Saleh Darat tidak lebih dari sambungan dari sejarah Belanda, dan karena itu, KH. Saleh Darat dianggap "tidak memainkan peranan yang aktif".[38]

Untuk keperluan buku ini, penulis menggunakan sumber dokumenter, yaitu dokumen pokok. Dokumen pokok itu adalah karya KH. Saleh Darat yang berjudul *"Minhāj al-Atqiyā' fī Sharḥ Ma'rifah al-Adhkiyā' ilā Ṭarīq al-Awliyā"*. Kitab tersebut diterbitkan oleh penerbit Muhammadi, Bombay (India) pada tahun 1317 H. Di samping itu juga menggunakan karya-karya lainnya, sebut saja di antara: kitab"*Hādhihi Kitābun Munjiyāt Methik Sangking Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*", kitab "*Matan al-Ḥikām li Sayyidi al-Shaykh. Ahmad Aṭa'illāh al-Sakandari*", kitab "*Majmū'ah al-Sharī'ah al-Kāfiyah li al-Awwām*", kitab "*Tarjamah Sabīl al-'Abīd al-Jawharah al-Tawhīd*", dan kitab "*Laṭāif al-Ṭ ahārah wa Asrār al-Ṣalaḥ fī Kaifiyyati Ṣalaḥ al-Ābidīn wa al-Ārifīn Thumma Yalihi Kitab Asrār al-Ṣawm Thumma Kitab Faḍ īlah al-Muḥarram wa Rajab wa Sha'bana*". Semua kitab-kitab ini diterbitkan oleh Maktabah wa Mathba'ah Karya Thaha Putra Semarang, tanpa keterangan tahun penerbitan.

Selain itu, penulis juga menggunakan data-data lain sebagai pendukung, misalnya buku, penelitian dan karya-karya ilmiah lainnya yang membahas tentang KH. Saleh Darat. Termasuk, juga data lain yang diperoleh melalui wawancara mendalam (*dept-interview*) dengan berbagai pihak yang memiliki pengetahuan tentang KH. Saleh Darat. Pastinya, semua data-data itu

---

[38] Hartojo, "Ilmu-Ilmu Sosial Pada Era Industrialisasi dalam Konteks Pembangunan Nasional", *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Tetap Fakultas Ilmu Sosial dan Politik* (Universitas Diponegoro, Tanggal 2 Agustus 1989), 14.

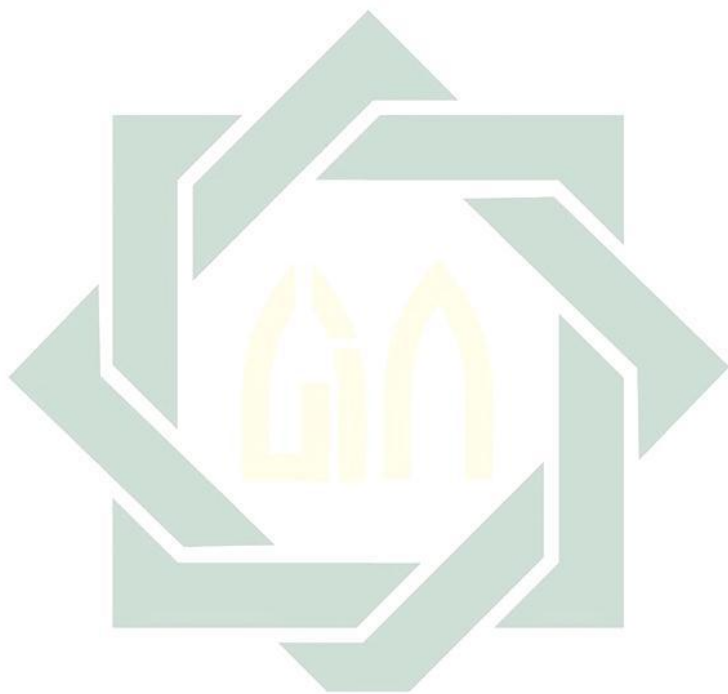
diperhatikan validitas dan reliabilitasnya; melalui teknik validitas semantik, teknik intrarater, dan interrater.[39] Lantas dianalisis dengan metode analisa wacana (*taḥlīl al-Khiṭāb*) dengan pola yang dikembangkan oleh Abid al-Jabiri melalui tiga bentuk, yakni analisis strukturalis, historis, dan analisis ideologis.[40]

Dalam rangka kemudahan, penulis mengurai bahasan buku dalam enam bab. Pertama, tentang Pendahuluan, yang mengurai tentang kegelisahan akademik tentang pemikiran pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat kaitannya dengan dinamika sufisme di Jawa. Dari Kegelisahan akademik ini, muncul permasalahan ilmiah, tujuan dan kegunaan penelitian, kerangka teoritik, studi terdahulu, dan metode serta analisis yang digunakan secara logis dan sistematik berdasarkan bahasan yang direncanakan berkaitan dengan corak tasawuf dan ortodoksi sufisme, dan corak tasawuf di Nusantara.

Sedangkan bab kedua membahas tentang Dinamika Tasawuf Jawa. Bahasan ini mengungkap tentang pengertian tasawuf, corak pemikiran tasawuf Sunni di Jawa, dan diakhiri dengan tasawuf Falsafi di Jawa. Pengungkapan ini sangat penting untuk memastikan bahwa perkembangan tasawuf di Jawa sangat dinamis, bahkan mengikuti perkembangan tasawuf di dunia Islam pada umumnya. Darinya, lantas pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat dapat dikategorikan kecenderungan dan karakteristiknya.

Selanjutnya, bab ketiga membahas tentang latar historis dan intelektual KH. Saleh Darat. Bahasan ini meliputi tentang kehidupan Awal KH. Saleh Darat kaitan kelahiran dan lingkungan

---

[39] Nurhadi, "Pembunuhan Massal Etnis Cina 1740 dalam Drama Remy Sylado: Kajian New Historisisme", *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan, No. 075* (November 2008), 1-33.

[40] Abed Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam* (Yogjakarta: LKiS, 2000), 19 ; Abed Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam* (Yogjakarta: Islamika, 2003), 38.

keluarga, perjalanan pembentukan intelektual KH. Saleh Darat, jaringan murid KH. Saleh Darat di Nusantara. Di samping itu, karya-karya intelektual KH. Saleh Darat juga dibahas melalui berbagai bidangnya, misalnya Teologi dan Kalam, Tafsir dan ‘*Ulūm al-Qur’ān*, Fikih, Tasawuf, dan Sirah al-Nabawiyah.

Bab keempat membahas pemikiran sufisme KH. Saleh Darat. Bahasan ini mengungkap tentang sufisme dan *maqāmāt*, yang meliputi taubat, qana’ah, zuhud, menuntut ilmu, konsisten dengan perbuatan sunnah, tawakkal, ikhlas, ‘uzlah, dan menjaga waktu. Selanjutnya kajian diakhiri dengan pembahasan relasi syari’at, tarekat, hakekat. Pembahasan ini penting dalam rangka menegaskan bagaimana posisi KH. Saleh Darat melihat relasi tersebut dalam bingkai tasawuf Sunni.

Sedangkan bab kelima membahas tentang analisis pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat dengan pembahasan mengenai KH. Saleh Darat dan ortodoksi sunisme Nusantara, Islam kejawen dan ortodoksi tasawuf KH. Saleh Darat, dan kritik atas pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat. Bab ini, sekali lagi ingin menegaskan tentang bagaimana posisi pemikiran KH Saleh Darat dalam konteks dinamika perkembangan Islam di Nusantara, khususnya di Jawa.

Bab keenam adalah penutup. Pada bab ini, penulis mengungkap tentang kesimpulan bahasan dan implikasi teoritik dari kajian atas pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat. Selanjutnya, menegaskan tentang keterbatasan kajian buku ini sehingga layak bagi pembaca yang ingin meneliti dan melanjutkan kajian tentang tasawuf KH. Saleh Darat.

BAB II
DINAMIKA TASAWUF JAWA

A. Pengertian tentang Tasawuf

Sampai saat ini, belum ditemukan perspektif baku tentang tasawuf di kalangan akademisi, para peneliti maupun *Islamic scholars*. Bahkan, mengenai pengertian tasawuf sendiri masih menjadi misteri yang belum terpecahkan. Masing-masing intelektual muslim, terutama yang juga sekaligus sebagai pelaku (sufi), dipahami memiliki pengertian yang seringkali berbeda antara satu dengan yang lain.

Perbedaan memandang tasawuf juga mengemuka dalam aspek kebenaran ontologisnya. Beberapa intelektual Islam meyakini tasawuf sebagai bagian dari Islam atau setidak-tidaknya, memiliki akar atau sumber otentik dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi

Muhammad SAW. Sebaliknya, ditemukan pula penegasan bahwa tasawuf bukanlah dari ajaran Islam, bahkan bagian dari bentuk artikulasi ajaran Islam yang menyimpang.

Lebih dari itu, bukan hanya dilihat dari sisi definisi, akar kata tasawuf sendiri juga masih menjadi perdebatan di kalangan para pakar maupun pelaku sufi,[1] untuk tidak mengatakan kotroversi. *Pertama*, tasawuf diyakini berakar kata *ṣūf* yang berarti bulu domba atau woll kasar. Dengan demikian, siapapun yang memakai pakaian dari bulu domba atau woll kasar, maka ia disebut sedang bertasawuf. Secara simbolik, pakaian woll menunjuk pada arti kesederhanaan dalam gaya hidup, namun tetap mendasarkan pada kehidupan suci dan mulia. Orang yang bertasawuf, dengan demikian, adalah mereka yang dengan segaja menjauhi kemewahan, meskipun dalam gaya hidup simbolik sekalipun.

Sementara itu, pandangan kedua menyebutkan bahwa tasawuf diintrodusir dari kata *ahl al-ṣuffah*, yakni untuk menunjuk pada para sahabat yang hijrah dari Makkah ke Madinah bersama-sama Nabi Muhammad. Hampir sama dengan makna sebelumnya, secara simbolik *ahl al-ṣuffah* adalah orang-orang yang berhati suci dan mulia serta tidak mementingkan kepentingan dunia. Alasannya, keputusan meninggalkan Makkah sama halnya dengan kerelaan meninggalkan seluruh harta benda yang dimilikinya.

---

[1] Ali Mas'ud Kholqillah, *Akhlak Tasawuf* (Surabaya: Alpha, 2010), 79-80; Noer Iskandar al-Barsani, *Tasawuf, Tarekat dan Para Sufi* (Jakarta: Grafindo Persada, 2001), 2-3; Halim Mahmud, *Tasawuf di Dunia Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 17; Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: Grafindo Persada, 1997), 179; Mahmud Suyuthi, *Politik Tarekat, Hubungan Agama, Negara dan Masyarakat* (Jogjakarta: Galang Press, 2001), 2; H.A. Rifay Siregar, *Tasawuf; dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 33-34; Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 56-58.

Termasuk juga rela menapaki hidup baru di Madinah dengan keadaan miskin tanpa harta, menetap dan tidur di emperan Masjid Nabawi dengan hanya beralaskan batu dan berbantal pelana. *Ketiga*, tasawuf berakar dari kata *ṣūfi* atau *ṣafa* yang berhati suci atau bersih. Dari akar kata ini dapat diambil kesimpulan bahwa, penganut tasawuf adalah mereka yang berhati suci, dan selalu menjaga kesuciannya dengan melalui serangkaian latihan-latihan rohani yang berat dan memakan waktu panjang.

Selanjutnya, *keempat*, tasawuf diintrodusir dari kata *ṣaff* yang bermakna barisan, terutama barisan paling depan (*al-Ṣaff al-Muqaddam*). Dalam konteks ini, orang yang mendapatkan barisan terdepan akan mendapatkan kemulian lebih dibanding barisan sesudahnya. Secara simbolik menunjukkan, seorang sufi akan mendapatkan kemuliaan lebih karena senantiasa mengedepankan kesucian dan kemuliaan di hadapan Tuhan mereka. *Kelima*, tasawuf dikembangkan dari kata asing, yakni *shopos* yang bermakna hikmah. Huruf *Sh* dalam kata tersebut diganti dengan *Sad* dalam bahasa Arab, bukan dengan *Sin*. Sama halnya dengan kata *philosophy* yang dalam bahasa Arab menjadi *falsafah*. Dengan demikian, orang yang bertasawuf adalah mereka yang selalu berusaha mendapatkan hikmah dan ma'rifah.

Sebagaimana ditegaskan sebelumnya, tidak ada definisi baku yang disepakati berkenaan dengan terminologi tasawuf. Sebagai bagian dari praktik keagamaan yang bertumpu pada pengalaman intuitif, disebut-sebut menjadi salah satu faktor utama yang melatari munculnya ragam definisi tasawuf. Pengalaman intuitif cenderung sangat subjektif dan sulit dinyatakan dengan bahasa yang seragam oleh masing-masing

pelakunya. Tidak kalah pentingnya, pengalaman intuitif yang didapatkan penganut tasawuf terkadang sulit dicerna oleh rasio (nalar).[2] Selain itu, kesulitan mendapatkan definisi baku juga diakibatkan oleh keberadaannya yang "telah mengalami perkembangan sepanjang masa dan bersinggungan dengan berbagai budaya".[3] Persinggungan tasawuf dengan kebudayaan lokal Nusantara, misalnya, tentu akan menghasilkan pemaknaan berbeda dibanding ketika bersentuhan dengan kebudayaan India, Persia, dan seterusnya.

Meskipun tidak ada definisi baku, upaya mendefinisikan atau mengambil definisi yang memungkinkan untuk mewadahi berbagai definisi terus dilakukan olah para pengkaji tasawuf Islam. Salah satu definisi yang selama ini banyak digunakan oleh para pakar adalah hasil dari Ibrahim Bashuni dalam karyanya *Nash'ah al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Setelah mengumpulkan lebih dari 43 definisi, Bashuni mendapatkan kesimpulan definisi tasawuf dapat dilihat dari tiga perspektif, yakni ditinjau dari aspek pembicaraan tentang pengalaman batin pada tahap permulaan (*al-bidāyah*), pengalaman batin yang berkaitan dengan kesungguhan dalam mendekatkan diri kepada Tuhan (*al-mujāhadāt*), dan pengalaman dari segi yang dirasakan berdasarkan perasaan (*al-mudhāqāt*).

Dalam konteks *al-bidāyah*, tasawuf digambarkan sebagai perwujudan dari kesadaran spiritual manusia tentang statusnya sebagai bagian dari makhluk Tuhan. Konsekuensi dari kesadaran tersebut, maka manusia harus secara total menyerahkan

---

2 Barsani, *Tasawuf*, 4.

3 Alwi Shihab, *Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), 29.

kehidupannya semata-semata untuk beribadah kepada Allah SWT, yang disertai dengan usaha menjauhi kemewahan dunia. *Al-bidāyah*, dalam pandangan Bashuni digambarkan sebagai:

> Kesadaran manusia dengan fitrahnya untuk selalu berhati-hati atas Wujud yang tidak kasat mata, dan di belakang dirinya terdapat hakekat agung (*ḥaqīqatun kubrā*) yang selalu menjadi tujuan ketakwaan bagi ruhnya (*tatawaqqu ilaihā rūḥuḥu*), dan di hadapan pusaran hakekat tersebut, dirinya akan selalu menunduk (*taṭmainnu*), memperluas kesungguhannya (*tas'ā jāhidah*) untuk memperoleh hakekat, mengidealisasikannya (*tatamaththaluhā*) dan menghadirkannya (*tastaḥḍiruhā*).[4]

Untuk mencapai *al-bidāyah* secara sempurna, Zuhud menjadi penting dilakukan dengan tujuan utama dan pertamanya untuk membina moralitas mereka. Keberhasilan membangun moralitasnya, berkonsekuensi semakin memudahkan pencapaian pendekatan diri kepada Sang Pencipta (*al-Khāliq*). Dengan demikian, tasawuf dapat didefinisikan sebagai "upaya memahami hakekat Allah dengan melupakan segala sesuatu yang berkaitan dengan kesenangan hidup duniawi".[5] Definisi ini secara tidak langsung dapat ditemukan dalam Ma'ruf al-Karakhi (w. 200 H), Abū Turāb al-Nakhshabī (w. 245 H), Sahl ibn Abdillah al-Tusturī (w. 283), Dzu al-Nun al-Miṣrị (w. 245), dan Abu al-Husayn al-Nūrī (w. 295).[6]

---

4 Ibrahim Bashuni, *Nash'ah al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, tt), 17.

5 Siregar, *Tasawuf*, 34.

6 Barsani, *Tasawuf*, 5-6.

Perspektif yang kedua (*al-mujāhadāt*) merupakan kelanjutan dari *al-bidāyah*. Jika *al-bidāyah* lebih mendasarkan pada kesadaran manusia sebagai hamba Allah, sebaliknya, *al-mujāhadāt* lebih mengarahkan pelaku sufi untuk mencari hubungan secara langsung dengan Allah. Dalam konteks *al-mujāhadāt*, tasawuf dipahami sebagai bentuk-bentuk praktis perilaku sufi (*al-jānib al-amalī*) berdasarkan metode-metode ulama-ulama sufi (*fī al-minhāj al-ṣūfī*) untuk menghiasi kebiasaan dan agamanya dengan kebaikan-kebaikan melalui latihan (*bimā yartaḍīhi*) secara terus menerus.[7]

Untuk menghasilkan hubungan langsung dengan Allah, maka seorang sufi harus melakukan serangkaian amalan-amalan praktis dan berlatih secara terus menerus sampai dirinya benar-benar merasakan dan mengalami di hadapan Allah. Dengan demikian, tasawuf dalam konteks ini dapat dimaknai sebagai usaha praktis yang bersungguh-sungguh untuk dapat mencapai Tuhan-nya.[8] Definisi di lihat dari aspek *al-mujāhadāt* ini, memiliki kesesuaian dengan pemaknaan yang diberikan oleh al-Kalabadzi. Dalam pandangan al-Kalabadzi, tasawuf dimengerti sebagai "sebuah pandangan filosofis kehidupan yang bertujuan mengembangkan moralitas jiwa manusia, yang dapat direalisasikan melalui latihan-latihan praktis tertentu yang mengakibatkan larutnya perasaan dalam hakekat transendental dengan menggunakan citra rasa (*al-dhawq*) sehingga menghasilkan kebahagiaan spiritual yang sulit dilukiskan dengan bahasa manusia".[9] Termasuk dalam kategori *al-mujāhadāt* adalah definisi yang diajukan oleh Abu

---

[7] Bashuni, *Nash'ah*, 20.

[8] Siregar, *Tasawuf*, 34-35.

[9] Shihab, *Tasawuf Sufistik*, 29.

Muhammad al-Jariri (w. 311 H), al-Kanānī, al-Nūri (w. 295 H), Sahl bin Abdillah, Sam Nun, dan Ruaym (w. 303).[10]

Sementara itu pengertian tasawuf yang dihubungkan dengan aspek perasaan manusia (*al-mudhāqat*), menunjuk pada apa dan bagaimana pengalaman sufi itu berproses. Dalam konteks ini, pengertian tasawuf dipahami berdasarkan pengalaman dari masing-masing para pelaku sufi sebab hanya mereka yang dapat menjelaskan posisinya di hadapan Tuhan-nya, apakah melihat dzat-Nya secara langsung, merasakan kehadiran-Nya dalam hati, atau menyatu bersama-Nya. Dari sini, maka tasawuf dapat dimaknai sebagai pengetahuan tentang Tuhan (*al-ma'rifah al-ḥaq*), yakni ilmu tentang hakekat kenyataan-kenyataan intuitif yang terbuka bagi seorang sufi.[11] Termasuk dalam kelompok ini adalah, pengertian tasawuf yang diberikan oleh Husayn al-Muzyu, Ruaim, al-Syibli, dan al-Junayd al-Baghdadi.[12]

Dalam pengertian yang mendasarkan pada aspek *al-mudḥāqāt* jelas sekali bahwa tasawuf tidak sekedar moralitas keagamaan seorang hamba semata. Namun, ia juga melukiskan adanya pengalaman langsung berhubungan dengan Tuhan yang dirasakan oleh seorang sufi (*al-mudhāqāt al-ittiṣāl bi al-wujūd al-muṭlaqi*).[13] Tasawuf dengan demikian, pada dasarnya bertumpu pada dua pengalaman pelakunya. Pertama, pengalaman batin pelaku sufistik dalam melakukan kontak langsung dengan Tuhan-nya, melalui cara-cara tertentu dan khusus di luar jangkauan akal

---

[10] Barsani, *Tasawuf*, 6-7.

[11] Siregar, *Tasawuf*, 35.

[12] Barsani, *Tasawuf*, 7-8.

[13] Bashuni, *Nasy'ah*, 24.

manusia. Sulitnya nalar menjelaskan karena dalam proses ini memungkinkan terjadinya penyatuan antara Dzat Ilahi dengan sufi, sehingga menyebabkan sufi dikuasai gelombang kesadaran seakan-akan mendapatkan limpahan cahaya yang menghanyutkan perasaan. Pada tahap ini, yang dirasakan sufi adalah hanyutnya seluruh perasaan sehingga yang ada dalam dirinya hanyalah kekuatan ghaib yang mengalir dan menjalar dalam seluruh aliran darah tubuhnya. Biasanya, pengalaman-pengalaman psikologis ini disertai dengan peristiwa-peristiwa ghaib seperti suara-suara khusus yang hanya dapat dirasakan oleh pelaku jalan tasawuf.

Kedua, tasawuf dalam perasaan seorang sufi bukan sekedar moralitas keagamaan semata, melainkan juga kemungkinan kesatuan antara Tuhan dengan dirinya. Bagi pelaku jalan tasawuf, penyatuan bukanlah mustahil karena Wujud Tuhan adalah Nyata adanya. Komunikasi dan hubungan secara langsung dengan Tuhan diyakini merupakan tangga pendakian transendental (*mi'rāj*) yang puncak terakhirnya adalah Dzat Tuhan yang Paripurna. Hal ini berarti, pencapaian terhadap Dzat yang Paripurna sama halnya seorang sufi telah mencapai kesatuan paripurna.[14]

Namun, yang harus dicatat seorang sufi tidak akan mungkin mendapatkan pengalaman paripurna di atas tanpa melalui proses *al-mujāhadāt*. Hal ini menunjukkan *al-muḍḥāqāt* sulit mendapatkan kesatuan paripurna tanpa memenuhi lelaku *al-mujāhadāt*. Hubungan keduanya diuraikan oleh Imam al-Ghazali sebagai berikut:

Jalannya adalah agar melakukan *mujāhadah* (berjuang

[14] Shihab, *Tasawuf Sufistik*, 30.

sungguh-sungguh), menghapus sifat-sifat tercela, memutuskan hubungan dengan kesenangan duniawi dan berkonsentrasi penuh ke hadirat Allah *'Azza wa Ta'āla*. Hal ini dapat terwujud karena Allah SWT. telah memimpin hati sanubari hamba-Nya dan menjaminnya dengan memberi cahaya ilmu pengetahuan. Apabila Allah telah memimpin urusan hati, niscaya Dia akan melimpahkan dengan rahmat-Nya, bersinar cahaya di dalamnya, menjadi lapang dadanya, tersingkaplah baginya rahasia alam *malakūt*, dan tersingkap tabir kebodohan dengan kelembutan rahmat di hatinya, serta akan berkilauan di dalamnya kebenaran-kebenaran *Ilāhiyah*. Jika terjadi hal demikian, itulah *mushāhadah*.[15]

Pengalaman paripurna yang ditandai oleh munculnya perasaan menyatu dengan Tuhan, diterjemahkan ke dalam bahasa berbeda di kalangan para sufi. Bagi kelompok tasawuf sunni, titik akhir dari pengalaman paripurna adalah pencapaian cita rasa paripurna berarti seorang sufi telah mendapatkan pengalaman langsung yang sedalam-dalamnya tentang Tuhan (*a deeper knowledge of God*) dan berarti, sufi telah mencapai kesatuan persaksian (*wiḥ dah al-shuhūd/union of vision*). Sebaliknya, bagi sufi falsafi, kesatuan paripurna dimaknai sebagai kesatuan diri seorang sufi dengan Tuhan-nya ke dalam bentuk *wiḥdah al-wujūd (union of existence*), pasca keberhasilannya membebaskan dan melarutkan dirinya ke dalam Tuhan (*quality himself with the qualities of God*) dan menyatukan kehendaknya ke dalam kehendak Tuhan (*unite his*

[15] Mahmud, *Tasawuf*, 28. Alam *malakūt* dalam pandangan Imam al-Ghazali, adalah *Lawh al-Maḥfūẓ* dan alam malaikat. Simuh, *Sufisme*, 96.

own will completely with God's will).[16]

Selain problem definisi, tasawuf juga masih memiliki persoalan di sekitar apakah keberadaannya secara integral menjadi bagian dari Islam atau bukan, dan bahkan dipahami sebagai bentuk artikulasi menyimpang, sesat, dan menyesatkan. Masuknya unsur-unsur di luar Islam yang secara dominan mewarnai praktik-praktik sufisme dianggap semakin mengukuhkan status tasawuf bukan dari Islam, atau setidak-tidaknya, menyimpang dari syariat Islam. Di mata pembelanya, tasawuf memang tidak secara eksplisit dinyatakan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Sama halnya dengan tidak adanya perintah atau larangan yang jelas untuk mengamalkan atau sebaliknya, menghindari tasawuf. Meskipun demikian, bukan berarti tasawuf bukan menjadi bagian dari Islam, atau menjadi praktik keagamaan menyimpang, sesat, dan menyesatkan. Ritual-ritual kunci yang biasa dilakukan oleh para sufi, pada dasarnya, memiliki sandaran langsung dari sumber otentik Islam.

Di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah banyak dijumpai ayat-ayat yang dapat digunakan sebagai rujukan untuk menjalankan praktik-praktik keagamaan sufistik.[17] Sikap menjauhkan dari kemewahan dunia sebagai bentuk penerjemahan dari asketisme (*zuhud*) mendapatkan dukungan dari begitu banyak ayat dalam berbagai

---

16 Simuh, *Sufisme*, 39.

17 Dalam (QS: al-Najm: 11-13) dan (QS: al-Takwir: 22-23) secara jelas mengisyaratkan pada periode Makkiyah, kesadaran spiritual Muhammad bersandarkan pada pengalaman-pengalaman mistik yang jelas dan pasti. Sementara, teks-teks Ḥadith yang bersinggungan dengan tasawuf begitu banyak jumlahnya. Siregar, *Tasawuf*, 48. Sementara, teks-teks Ḥadith juga begitu banyak yang dapat digunakan sebagai rujukan dalam menjalankan perilaku sufi. Al-Sulami saja mencatat tidak kurang dari 40 hadits yang berkaitan dengan tasawuf. Muhammad al-Sakhāwī, *Takhrīj al-Arba'īn al-Sulamiyyah fī al-Taṣawwuf* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988).

surat al-Qur'an.[18] Begitu pula asketisme juga mendapatkan sandaran cukup kuat dari berbagai teks sunnah Muhammad.[19] Ajaran mencintai Tuhan (*al-ḥubb al-Ilāhi*),[20] ma'rifah baik dicapai melalui ketakwaan, akhlak al-karimah, dan ilham, juga didukung oleh kehadiran teks-teks al-Qur'an.[21] Sama halnya dengan praktik sufi kaitan dengan praktik bersabar, selalu mendekatkan pada pertaubatan, tawakkal, dan seterusnya juga bersandarkan pada teks al-Qur'an dan al-Ḥadith.[22] Dengan demikian, tidak ada alasan untuk menolak atau meyakini kehadiran tasawuf bukan sebagai bagian dari Islam, termasuk memberikan penghakiman bahwa tasawuf termasuk dalam kategori penyimpangan secara menyeluruh dari doktrin Islam yang murni.

---

[18] Beberapa teks ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan kebutuhan perilaku asketis (zuhud), di antaranya; (QS: Al-Syams: 8) yang menjelaskan tentang dualisme sifat manusia, sifat baik dan jahat, dan (QS: al-Syams: 9) yang memberikan kabar gembira bagi setiap manusia yang berhasil mengikis sifat jahatnya dengan selalu mensucikan diri. Demikian pula, (QS: Yusuf: 53) yang menunjuk pada pengendalian dan penguasaan hawa nafsu, disusul (QS: Abasa: 40-41) yang memberikan balasan surga bagi setiap manusia yang berhasil menahan hawa nafsunya. Terdapat pula berbagai ayat yang menegaskan agar manusia berhati-hati terhadap kehidupan dunia. Dunia penuh dengan tipu daya (QS: Fathir: 5), dan kehidupan hanyalah permainan dan tipu daya yang amat melalaikan (QS: Ḥadīd: 20). Dan yang terpenting adalah, keharusan menjauhi kemewahan dunia, karena seluruh yang ada di dalamnya bersifat sementara (QS: Al-Nisa': 7). Dan masih banyak lagi ayat-ayat yang memberikan dorongan dan tuntutan berperilaku asketis dan bersendikan pada moral keagamaan. Siregar, *Tasawuf*, hal. 48-49.

[19] Karya al-Suyūṭī nampaknya menjadi bukti banyaknya teks-teks Ḥadith yang memiliki keterkaitan dengan praktek asketisme dalam tasawuf. Al-Suyūṭī (t. al-Anṣari), *al-Arba'ūna Ḥadīthan fī Qawā'id al-Aḥkām al-Shar'iyyah wa Faḍāil al-A'māl wa al-Zuhd* (Jeddah: Dār al-Manārah, 1997). Untuk mendapatkan gambaran lebih utuh, tentang teks-teks ḥadith yang berkaitan dengan asketisme (zuhud), lihat Ahmad Farid, a*l-Baḥr al-Rā'iq fī al-Zuhd wa al-Raqā'iq* (Jeddah: Maktabah al-Shahabah, 1991); Ibnu Nushair al-Baghdadi (t. Fatḥ al-Sayyid), *al-Fawāyd wa al-Zuhd wa al-Raqā'iq wa al-Marāthi* (Jeddah: Dār al-Ṣahābah li al-Turāth, 1989).

[20] Khadijah al-Nabharawi, *al-Ḥub bayna al-Wahm wa al-Ḥaqīqah, Baḥthun Mustaqiyyūn min Kulliyyāt al-Rasā'il al-Nūr li al-Imām al-Jalīl Sa'īd al-Nursī* (Kairo: Syirkah li al-Nasyar, 2002).

[21] Anwar Zakki, *al-Ightirāb wa al-Awdah Ilā Allāh (Kairo: Dār al-Thaqāfah, tt); Ḥafīẓ Fawrah, Ma'a Allāh* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Mishriyyah, 1977).

[22] Yusuf Qardhawi, *al-Ṣabr fī al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1989); Ṣālih al-Munjid, *al-Ṣabr ala Ṭā'atillah* (Iskandariyah: Dār al-Īmān, 2002).

Kutub kedua adalah mereka yang memiliki pandangan sangat kritis terhadap relasi Islam dan tasawuf. Sebagian dari kutub ini adalah para orientalis dan kelompok *Salāfiyah Wahhābiyah* yang bukan saja menganggap tasawuf sebagai bentuk penyimpangan, melainkan juga kehadiran tasawuf pada dasarnya berasal dari luar Islam. Di antara yang berada dalam kutub ini adalah, Louis Masignon, Nicholson, Tulke, dan Ibnu Taimiyyah beserta pengikutnya. Namun, antara orentalis dan Ibnu Taimiyyah memberikan penekanan berbeda tentang sumber-sumber tasawuf. Bagi orientalis, sumber-sumber tasawuf tidaklah tunggal, selain dari Islam juga mengadopsi dari praktik-praktik keagamaan dan kebudayaan di luar Islam. Sebaliknya, Ibnu Taimiyyah beserta pengikutnya bersikukuh bahwa tasawuf bersumber dari luar Islam, sehingga kehadirannya diyakini menyimpang.

Para orientalis berpendapat bahwa selain bersumber pada Islam, tasawuf juga dipengaruhi oleh neo-platonisme yang pernah terpublikasikan secara luas di Mesir sampai pada masa Dzun Nun al-Miṣri dan Ma'ruf al-Karkhi. Selain itu, praktik keagamaan agama-agama masehi, terutama Kristen dan madzhab Ghanusi juga memiliki peran penting dalam dunia tasawuf. Bahkan, disebutkan pula bahwa tasawuf juga dipengaruhi oleh agama Majusi, dan Wedanata Hindu yang diserap dari India.[23] Pandangan ini diperkuat oleh munculnya para sufi terkenal yang kebanyakan berasal dari Persia, yang pada asalnya beragama Majusi secara mayoritas dan daerah-daerah lain yang mayoritasnya beragama Nashrani.[24]

---

[23] Mahmud, *Tasawuf*, 118; Roynold A. Nicholson, *Mistik Islam, Ajaran Ghaib* (Jakarta: MM Corp., 2003), 15-33; A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystic of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1979), 10.

[24] Siregar, *Tasawuf*, 47.

Sementara, Ibnu Taimiyyah menyebut tasawuf bersumberkan pada tradisi Nashrani dan agama-agama maupun kebudayaan di luar Islam.[25] Dengan mengutip riwayat dari al-Ashbahani, ia menegaskan bahwa para sufi yang memakai pakaian woll karena mereka ingin menyamai al-Masih ibn Maryam. Pendapat ini diperkuat oleh dua pengikut setia ajarannya, yakni Sabir Tu'aymah dalam karyanya *"al-Ṣūfiyah, Mu'taqadan wa Maṣ lakan"*, dan Ihsan Ilahi Dhahir dalam *"al-Taṣawwuf, al-Mansha' wa al-Maṣdar"*. Tu'aymah menegaskan, praktik-praktik sufisme dalam tasawuf dipengaruhi oleh kependetaan dalam agama nashrani, ketika pada saat itu, para pendetanya menggunakan pakaian woll dan dalam jumlah cukup banyak. Perilaku para pendeta ini telah menginspirasi pada sufi generasi awal untuk melakukan hal yang sama.[26] Lebih tegas lagi pendapat Dhahir yang mengatakan:

> Jika kita amati ajaran-ajaran tasawuf dari generasi pendiri hingga akhir, serta pernyataan-pernyataan yang dinukilkan dari mereka dan yang terdapat dalam kitab-kitab tasawuf yang dulu hingga kini, maka kita

---

25 Ibnu Taimiyyah merupakan salah satu intelektual Islam yang sangat kritis terhadap praktek-praktek sufisme dalam Islam. Serangannya terhadap tasawuf bukan hanya ditujukan pada kelompok sufi falsafi, melainkan juga sunni amali. Bahkan, Imam al-Ghazali yang dikenal sebagai salah satu tokoh sufi sunni terkemuka tak luput dari kritik tajam Ibnu Taimiyyah. Zuhair Safiq, *Fiqh al-Taṣawwuf li Shaykh Ibnu Taimiyyah* (Beirut: Dār al-Fikri al-'Arabī, 1993); Musthafa Halimi, *Ibnu Taimiyyah wa al-Taṣawwuf* (Iskandariyah: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1982); Abdul Haq al-Makki, *Mawqif al-Aimmah al-Salafiyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2001); Ibnu Muhammad al-Banani, *Mawqif al-Imām Ibnu Taimiyyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyyah* (Mamlakah al-Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Dār al-'Ulūm li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1986).

26 Bin Fauzan al-Fauzan, *Hakekat Tasawuf, Pandangan Tasawuf tentang Pokok-Pokok Ibadah dan Agama* (Rabwah: al-Maktabah al-Ta'āwuni li al-Da'wah wa Taw'iyyah al-Jaliyyah, 1426 H), 21.

> akan dapatkan bahwa di sana terdapat perbedaan yang jauh antara ajaran tasawuf dengan ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah, begitu juga kita tidak akan mendapatkan landasan dan dasarnya dalam sirah Muhammad serta para sahabatnya yang mulia yang merupakan makhluk-makhluk pilihan Allah. Bahkan sebaliknya kita dapati bahwa tasawuf diadopsi dari ajaran-ajaran kependetaan Kristen, kebrahmananan Hindu, ritual Yahudi, dan kezuhudan Budha.[27]

Perdebatan tentang definisi maupun status tasawuf sebagai bagian dari Islam atau sebaliknya, tetap saja belum tuntas hingga saat ini. Problem ini nampaknya tetap akan menjadi bagian dari diskursus pemikiran Islam di kemudian hari. Terlepas dari pro dan kontra dalam konteks kedua hal di atas, sulit terbantahkan bahwa kehadiran tasawuf telah menjadi bagian penting dalam sejarah perkembangan Islam, bukan saja di Nusantara melainkan di seluruh dunia. Yang perlu ditegaskan pula, kritik tajam yang mengemuka terhadap tasawuf tampaknya tidak begitu berhasil mengikis penerimaan masyarakat muslim terhadap praktik-praktik tasawuf dalam ranah kehidupan sehari-hari.

B. Corak Pemikiran Tasawuf Sunni di Jawa

Secara garis besar, tasawuf dapat dikategorikan menjadi

---

[27] Al-Fauzan, *Hakekat*, 22. Dalam kitabnya tersebut, Dhahir pada dasarnya memiliki pandangan sama dengan Ibnu Taimiyyah. Doktrin al-hulul, dan pembagian aspek Islam ke dalam dhahir dan bathin, misalnya, tidak diketemukan dalam sumber otoritatif Islam. Bahkan, beberapa ajaran tasawuf, menurut Ihsan, bukan saja ke luar dari Islam, tetapi juga sekaligus sesat menyesatkan. Ihsan Ilahi Dhahir, *al-Taṣawwuf, al-Mansha' wa al-Maṣdar* (Pakistan: Idārah Tarjamah al-Sunnah, 1986); Ihsān Ilāhi Dhahīr, *al-Taṣawwuf* (Kairo: Dār al-Imām al-Mujaddid, 2005).

dua aliran atau madzhab utama, yakni tasawuf sunni dan falsafi. Masing-masing kategori ini tentu tidak sepenuhnya mampu merepresentasikan keragaman praktik-praktik sufisme yang telah berlangsung begitu lama, sejak abad ke 2 H. yang ditandai oleh munculnya tokoh sufi Hasan al-Bashri (w. 110 H) dan Rabi'ah al-Adawiyyah (w. 185 H) hingga Abd Haq Ibnu Sabi'in (w. 669) yang popular pada abad ke 7 H. Dalam madzhab tasawuf Sunni, salah satunya, masing-masing tokoh memiliki cara yang berbeda dalam menerjemahkan perilaku sufistiknya, demikian pula di kalangan tasawuf falsafi. Sungguh pun memiliki coraknya masing-masing, namun perilaku sufistik masing-masing tokoh disetiap zaman dapat dikategorikan menjadi dua aliran utama dengan mempertimbangkan tujuan akhir perjalanan sufistiknya. Jika dalam tasawuf sunni pencapaian akhirnya ditandai oleh *ma'rifat Allāh*, maka sebaliknya, tasawuf falsafi berparipurna pada *wiḥ dah al-wujūd*.

Secara sederhana, tasawuf sunni menunjuk pada praktik-praktik tasawuf yang mengharuskan pengikutnya selalu menyandarkannya kepada al-Qur'an dan al-Sunnah (*yataqayyadu aṣḥābahu fīhi bi al-kitāb wa al-sunnah*) dengan menempatkan *al-maqāmāt* sebagai jantung tradisi sufistiknya.[28] Hampir sama dengan Taftazani adalah Shihab yang menyebutkan tasawuf sunni merupakan praktik-praktik sufisme yang "berwawasan moral praksis dan bersandarkan pada al-Qur'an dan al-Sunnah dengan penuh disiplin mengikuti batas-batas ketentuannya".[29]

28 Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *al-Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah, 1979), 145.

29 Shihab, *Islam Sufistik*, 32.

Meskipun secara ketat mensyaratkan penyandaran praktik tasawufnya kepada al-Qur'an dan al-Sunnah, bukan berarti para tokoh dan penganutnya tidak menggunakan filsafat. Ibrahim Hilal memberikan uraian menarik tentang hal ini sebagaimana berikut:

> Dan tetapi mereka para sufi, meskipun dipengaruhi oleh filsafat (*tuaththaru bi hādhihi al-falsafah*) dan menggunakannya (*istikhdāmuha*) dalam memahami teks-teks keagamaan dan kadangkala menafsirkannya, namun mereka tetap memegang teguh *naṣ-naṣ* itu secara lahiriyah dan menjadikannya sebagai pegangan dalam praktik keagamaan dan istilah-istilah yang mereka gunakan (*wa biwujūdihā al-dīni wa al-lughawī*).[30]

Tasawuf sunni sendiri pada akhirnya dipilah menjadi dua bagian, yaitu tasawuf sunni akhlaki, dan sunni amali. Namun, dalam praktiknya kedua kategori ini sulit dipisahkan karena satu sama lain terkait dan saling mendukung. Tanpa sunni akhlaki, penganut sunni amali akan mudah terjerumus pada tasawuf falsafi, demikian pula tanpa amali, moralitas keagamaan paripurna yang diimpikan menjadi kosong tanpa kenyataan.

Sunni akhlaki sebagaimana yang terjadi pada abad ke 2 hingga ke 4 H, terfokus pada usaha-usaha mencari jalan keluar atau pengobatan terhadap berbagai problem kejiwaan umat manusia, terutama tentang kelemahan-kelemahan maupun

---

[30] Ibrahim Hilal, *al-Taṣawwuf al-Islāmī bayna al-Dīn wa al-Falsafah* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arābiyah, 1979), 54.

penyakit-penyakit yang mengitarinya. Di sini, sunni akhlaki berupaya secara terus menerus untuk menciptakan kejiwaan dengan moralitas sempurna. Yakni, moralitas yang tidak hanya mempertimbangkan aspek pisik manusia, melainkan juga psikologisnya. Moralitas, dengan demikian menunjuk pada wujud kualitas-kualitas kepribadian yang bersifat material dan ruhaniyah-spiritual.[31]

Para tokoh sufi, seperti al-Muhasibi (w. 243), al-Sirri al-Saqathi (w. 257), Sahl al-Tusturi (w. 293) adalah tiga tokoh sufi utama yang berusaha mewujudkan moralitas sempurna di atas. Al-Muhasibi merumuskan konsep doktriner tasawuf akhlaki yang terkenal mengatakan, bahwa; "segala sesuatu mempunyai substansi", dan "substansi manusia adalah akal budi yang disertai moralitas. dan substansi akal budi adalah kesabaran". Sementara al-Saqathi berhasil merumuskan konsepsi tentang pengendalian diri. Menurutnya; "kekuatan yang paling tangguh ialah kemampuan mengendalikan diri". Jadi, "seseorang yang tidak mampu mengendalikan dirinya, niscaya ia tidak akan mampu mengendalikan orang lain".[32] Sedangkan al-Tusturi berhasil menawarkan konsepsi keikhlasan dan berbagai sikap serta tindakan yang dapat merusak amal perbuatan. Rumusan al-Tusturi ini sekaligus melengkapi rumusan sebelumnya yang dilontarkan oleh al-Kharraz (w. 277), yang rinciannya mengulas kaitan jenjang-jenjang keikhlasan, kesabaran, rasa malu, kerendahan hati, asketisme, dan perilaku-perilaku terpuji lainnya.[33]

[31] Siregar, *Tasawuf*, 96.

[32] Hilal, *al-Taṣawwuf*, 56.

[33] Siregar, *Tasawuf*, 96-97.

Perilaku-perilaku terpuji harus selalu melekat dalam diri para sufi, sekaligus semakin dapat dihayati dalam setiap proses menjalani hidup. Karena itu, dibutuhkan pembinaan dan pengawalan yang kontinyu serta kedisiplinan yang tinggi. Dalam tasawuf sunni akhlaki, pembinaan dan pengawalan dalam proses pengamalan serta penghayatan terhadap sifat-sifat terpuji khas sufisme, dilakukan dengan tiga langkah, yaitu *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī*.

Tahapan pertama, yakni *takhallī*, secara sederhana dimaknai dengan "mengosongkan diri dari sifat-sifat tercela" (*al-takhallī 'an al-radhāil*).[34] Dapat pula dipahami sebagai setiap usaha menghindarkan, menjauhi atau mengosongkan diri seorang sufi dari sikap ketergantungan terhadap kemewahan duniawi.[35] Berbagai cara dilakukan dalam tahapan ini, seperti menjauhkan diri dari segala bentuk kemaksiatan, mengekang dorongan hawa nafsu, dan menanamkan rasa ketidaksukaan terhadap kehidupan dunia agar tidak melupakan tujuan yang hendak dicapai serta bersikap hati-hati dalam menjalani hidup dan kehidupannya.

Tahapan kedua (*taḥallī*), yakni berusaha menghiasi diri dengan cara membiasakan bersikap dan berbuat kebaikan (*al-Taḥallī bi al-Faḍāil*) serta sepenuhnya menjalankan ajaran-ajaran agama.[36] *Taḥallī* merupakan kelanjutan dari *takhallī* dan menjadi satu kesatuan tak terpisahkan. Alasannya, tidak mungkin melekatkan sifat-sifat dan

---

[34] Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat, Uraian tentang Mistik* (Solo: Ramadhani, 1990), 43.

[35] Siregar, *Tasawuf,* 102. Kadangkala, *takhallī* disebut dengan nama lain, seperti *al-'uzlah* (mengasingkan diri). Al-Thūsī dengan mengutip Yusuf bin al-Husain mengatakan "sesungguhnya *takhallī* adalah *'uzlah*, karena seorang sufi tidak kuat lagi atas jiwanya, maka dia mengasingkan jiwanya tersebut kepada Allah *(anna al-takhalla huwa al-'uzlah, li annahu lam yaqwā 'alā nafsihi, fa'tazala min nafsihi alā rabbihi)*". Hasan al-Syarqawi, *Mu'jam Alfāẓ al-Ṣūfiyyah* (Kairo: Mu'assasah al-Mukhtar, 1987), 75.

[36] Siregar, *Tasawuf*, 104.

perilaku yang baik (*bi al-awṣāf al-maḥmūdah*) dalam diri seorang sufi, tanpa terlebih dulu melepas berbagai sifat atau perilaku tercela (*al-awṣaf al-madhmūmah*).[37] Pembiasaan berkenaan dengan fisik, seperti menjalankan kewajiban-kewajiban agama maupun psikologis seperti keimanan dan aspek etik-moral, melaksanakan perbuatan-perbuatan khas sufi di atas.

Tahapan terakhir adalah *tajallī*, yaitu menemukan terbukanya cahaya ghaib dalam diri hati setiap penganut sufi.[38] Seorang sufi akan mendapatkan *tajallī,* jika dirinya berhasil membuka tabir penghalangnya. Dalam bahasa sufi dikatakan, seandainya tidak ada tabir maka rahasia Allah akan dapat diketahui oleh seluruh umat manusia tanpa terkecuali (*lawla hādha al-satru lakāna sirr al-Illāhi mubāḥan wa mubtadhīlan ghayru maṣunin bayna aydi al-nās*).[39] Dengan melaksanakan tahapan *takhallī* dan *taḥallī* secara paripurna, sorang sufi akan mampu membuka tabir tersebut. Keberhasilan mendapatkan *tajallī* Nur Illahi ditandai oleh munculnya rasa cinta yang begitu mendalam, dan gelora rindu terhadap-Nya yang nyaris tak terbendung. Dalam tahapan ini, seorang sufi telah benar-benar berhasil mensucikan jiwanya dan terbentuk moralitas keagamaan paripurna dalam dirinya.

Berbagai pemikiran sufistik di atas, tentu membutuhkan pengalaman praksis bagi setiap manusia yang menghendaki keparipurnaan moralitasnya. Dalam konteks ini, Imam al-Ghazali berhasil merumuskan tahapan-tahapan atau tangga-tangga yang

---

[37] al-Sharqawī, *Mu'jam*, 75.

[38] Siregar, *Tasawuf*, 106.

[39] al-Sharqawī, *Mu'jam*, 74. Tentang mata rantai tabir penghalang *(al-satru)* dan *tajallī* diulas secara mendalam oleh al-Qusyairi dalam risalahnya. Abi al-Qasim Abdul Karim al-Qushairi (t. Halim Mahmud), *al-Risālah al-Qushairiyah, Vol. I* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1995), 182-183.

harus dilalui oleh seorang sufi. Dan yang terpenting bagi al-Ghazali, pelaksanaan tahapan-tahapan harus selalu bersendikan pada syariat dan memiliki sumber yang jelas dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Atas dasar itu, tradisi sufi amali mulai dirumuskan sebagai pendukung sekaligus penyempurna sufi akhlak yang sebelumnya telah hadir. Sebuah tradisi yang selalu menghubungkan praktik-praktik sufi dengan syariat.

al-Qusyairi (w. 465/1074 H) melalui karyanya "*al-Risālah al-Qushairiyyah*" yang terkenal dapat dipandang sebagai tokoh penting yang mencoba menghubungkan syariat dengan sufisme. Pandangan utamanya terletak pada satu doktrin, bahwa setiap syariat tanpa diperkuat dengan hakekat, maka tidak diterima (*kullu sharī'atin ghayru muqayyadah bi al-ḥaqīqah faghayru maqbūlīn*)". Dan sebaliknya, "setiap hakekat yang tidak terikat pada syariat, maka tidak akan ada hasilnya (*kullu ḥaqīqatin ghayru muqayyadah bi al-sharī'ati ghayru maqbūlīn*).[40] Untuk memperkuat pandangannya ini, al-Qusyairi begitu gigih membuktikan betapa para sufi terdahulu tetap menghormati dan tunduk pada syari'at, seperti al-Saqathi, al-Muhasibi, Syaqiq al-Balki, al-Tusturi, Junayd al-Baghdadi, dan seterusnya.[41]

Upaya penyelarasan tasawuf dan syari'at semakin mapan paska munculnya Imam al-Ghazali. Dalam membangunan relasi antara syari'at dan tasawuf, Simuh melukiskan bahwa al-Ghazali telah berhasil merumuskan bangunan sufistik yang lebih kongkrit.

---

[40] Simuh, *Sufisme Jawa*, 80.

[41] Al-Qushairi, *al-Risālah*, secara keseluruhan dibahas dalam pokok bahasan *fī Dhikri al-Mashāyikh. al-Ṭarīqah wa Sirrihim wa Aqwālihim fī Ta'ẓīm al-Sharī'ah*, 43 dan seterusnya, pada edisi terbitan Kairo, Mu'assasah Dār al-Sha'ab, tahun 1989 yang juga di*taḥqīq* oleh Abdul Halim Mahmud.

Melalui kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Imam al-Ghazali secara gemilang "menyuguhkan suatu ajaran kongkrit, penyelarasan ajaran tasawuf dengan syari'at". Lebih dari itu, sebagaimana ditegaskan Simuh, "tidak ada buku yang lebih luas dan indah dalam upaya menyelaraskan tasawuf dengan syariat selain *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*.[42]

Penyelerasan dalam bentuk praktis bagi tasawuf amali, diwujudkan ke dalam mata rantai hubungan antara tiga dimensi ajaran Islam, yakni syari'at, tarekat, dan hakekat. Tidak boleh bagi seorang sufi langsung meloncat pada dimensi tarekat, tanpa terlebih dulu mendalami syari'at. Begitu pula, penekanan pada aspek syariat semata, hanya akan menghadirkan pengejawantahan Islam terasa kurang lengkap. Sama halnya dengan manusia yang memiliki dualisme wujud, yaitu fisik dan psikis maka Islam juga memiliki dua aspek makna (lahiriyah dan batiniyah). Syari'ah lebih terfokus pada pemenuhan makna lahiriyah, sementara bathiniyah akan terpenuhi melalui tarekat, hakekat serta ma'rifah. Dengan demikian, seorang muslim harus mengamalkan masing-masing secara bersamaan tanpa ada upaya mengabaikan salah satu dari ketiga dimensi Islam di atas. Dalam konteks ini, Abu Bakar Aceh, sebagaimana dikutip oleh Sri Mulyati, menguraikan:

> Menurut mereka (para sufi), syari'at itu untuk memperbaiki amalan-amalan dhahir, thariqah untuk memperbaiki amalan-amalan batin (hati), hakikat untuk mengamalkan segala rahasia yang ghaib, sedangkan ma'rifah adalah tujuan akhir yaitu mengenal hakekat Allah baik Dzat, Sifat, maupun perbuatan-Nya.[43]

---

[42] Simuh, *Sufisme Jawa*, 80.

[43] Sri Mulyati dkk, *Memahami dan Mengenal Tarekat-Tarekat Mu'tabarah di Indonesia*

Di kalangan sufi, syari'at dipahami berbeda dengan kebanyakan perspektif yang selama ini digunakan oleh para ahli fiqh. Syari'ah lebih dilihat dari perspektif eksoterik semata, yakni kumpulan hukum-hukum (*al-majmū'ah al-aḥkām*) yang telah disunnahkan oleh Allah SWT. kepada umat manusia dalam kitab dan sunnah melalui lisan Nabi Muhammad Saw.[44] Dengan definisi ini, maka syari'ah identik dengan ilmu fikih.[45] Sebaliknya, syari'ah bagi penganut sufi, tidak hanya dilihat dari aspek eksoteriknya semata melainkan juga esoteriknya. Al-Sharrāj al-Tūsī, salah satunya, memaknai syari'at ke dalam dua pengertian, yakni syari'at dari perspektif *riwāyah* dan *dirāyah*. Dari perspektif *riwāyah*, syari'at merupakan ilmu teoritik tentang berbagai macam hukum Islam praksis, ilmu lahiriyah atau disebut juga dengan ilmu fikih. Sedangkan dalam perspektif *dirāyah*, syari'at dimaknai sebagai pengetahuan yang berkenaan dengan dunia sufistik. Hubungan keduanya bagaikan dua sisi mata uang, *sharī'ah riwāyah* sebagai wadah, sementara *dirāyah* merupakan isinya. Keduanya tidak dapat dipisahkan bagi seorang sufi, karena tidak mungkin dirinya dapat memperoleh ilmu batin tanpa melaksanakan segala perilaku keagamaan lahiriyah secara sempurna.[46]

Keteguhan dalam melaksanakan syari'at harus didukung oleh keseriusan dalam melaksanakan tarekat. Harus dipahami, tarekat tidak dimaknai sebagai organisasi seperti yang berkembang saat ini. Martin menegaskan:

(Jakarta: Prenada Media, 2006), 6.

44 Muhammad Washil, *Fiqh al-Muāmalah al-Madaniyah wa al-Tijāriyah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Sinei: Maktabah al-Taufiqiyyah, 1998), 13.

45 Abu Zahra', *Uṣul Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 6-7; Wahbah Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī, Vol. I* (Beirut: Dār al-Fikrī, 1986), 19-21; Ikhrāj Jarīr, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Āmm, Vol. I* (Damaskus: Dār al-Qalām, 1998), 65-67.

46 Siregar, *Tasawuf*, 110.

Kata tarekat (secara harfiyah berarti jalan) mengacu baik kepada sistem latihan meditasi maupun amalan (*murāqabah, dhikir, wirid*, dan sebagainya) yang dihubungan dengan sederet guru sufi, dan organisasi yang tumbuh di seputar metode sufi yang khas ini. Pada masa-masa permulaan, setiap guru sufi dikelilingi oleh lingkaran murid mereka, dan beberapa dari murid ini kelak akan menjadi guru pula. Boleh dikatakan tarekat ini mensistematiskan ajaran metode-metode tasawuf. Guru-guru tarekat semuanya kurang lebih mengajarkan metode yang sama: *dhikir* yang sama-sama, dapat pula *murāqabah* yang sama. Seorang pengikut tarekat akan memperoleh kemajuan dengan melalui sederatan ijazah berdasarkan tingkat biasa (*manṣub*) hingga murid, selanjutnya pembantu *Shaykh*. atau *Khalīfah*-nya, dan akhirnya, dalam beberapa kasus, hingga menjadi guru yang mandiri (*murshid*).

Sesungguhnya tarekat ini tidak hanya mempunyai fungsi keagamaan. Setiap tarekat merupakan keluarga besar, dan semua anggotanya menganggap diri mereka bersaudara satu sama lain (dalam banyak tarekat mereka memanggil *Ikhwān* satu sama lain.[47]

Sementara bagi penganut sufisme sebelum abad ke 4 H, tarekat bukanlah organisasi, melainkan menunjuk pada seperangkat nilai-nilai moral yang menjadi pegangan, menjadi metode pengarahan jiwa dan moral, dan sekaligus diamalkan oleh

[47] Bruinessen, Tarekat, 15; Sri Mulyati dkk, *Mengenal*, 8.

para sufi.[48] Nilai-nilai moral diformulasikan ke dalam tahapan-tahapan, jenjang atau tangga-tangga tertentu yang bersifat khas. Dalam perspektif sunni amali, tahapan-tahapan dimaksud biasa disebut dengan *al-maqāmat* (tangga-tangga menuju Tuhan).

Al-Maqāmāt merupakan bentuk jama' dari singular kata *al-maqām* yang berarti tangga-tangga, *stages* atau *stations*.[49] Sedangkan dalam terminologi sufistik, *al-maqāmāt* menunjuk pada praktik-praktik moral yang harus dilaksanakan oleh seorang sufi berdasarkan tempatnya masing-masing (*ma yataḥaqqaqu bihi al-'abdu bimanzilatihi min al-adab*) sepanjang hidupnya. Jika seorang sufi hanya berhasil menjalankan salah satu dari tangga-tangga yang ada, maka hanya itulah maqamnya, sampai pada satu saat tertentu, dirinya berhasil berpindah dari satu tangga ke tangga lain secara paripurna.[50]

Pengamalan dan penghayatan yang kontinyu terhadap syari'at dan tarekat secara simultan akan berdampak bagi seorang sufi memperoleh hakekat. Hakekat dipahami sebagai aspek batin dari syari'at, aspek yang terdalam dari setiap peribadatan praksis, serta sebagai inti dan rahasia syari'at.[51] Keberhasilan seorang sufi untuk mendapatkan hakekat dapat diukur dari kualitas perasaan dirinya dalam merasakan dan menyaksikan kehadiran Allah bersamaan dengan pelaksanaan syari'at.

Puncak dari perilaku sufi yang berhasil memadukan syari'at, tarekat, dan hakekat adalah dirinya akan mendapatkan ma'rifat.

---

48 Siregar, *tasawuf*, 111.

49 Nasution, *Filsafat*, 62.

50 Al-Qushairi, *Risālah*, 132.

51 Siregar, *Tasawuf*, 111-112.

Dalam tradisi sufisme, ma'rifat dipahami sebagai pengenalan langsung tentang Dzat dan Nur Tuhan yang diperoleh melalui perasaan terdalam dari penganut sufi.[52] Namun yang harus dicatat, untuk mendapatkan ma'rifah dibutuhkan pengamalan dan latihan secara terus menerus secara disiplin terhadap berbagai ritual prakis tangga-tangga, jenjang-jenjang, atau tahapan-tahapan menuju Tuhan yang telah ditentukan oleh para ulama sufi.

Tahapan-tahapan menuju Tuhan bukanlah sekedar teori atau pengalaman lahir semata, melainkan juga bersifat individual dengan melibatkan secara penuh perasaan dan mental spiritual seorang sufi. Konsekuensi dari karakter yang melatari pelaksanaan jenjang-jenjang menuju Tuhan tersebut, adalah munculnya perspektif beragam di kalangan tokoh-tokoh sufi. Masing-masing memiliki pengalaman yang berbeda-beda tentang berapa tangga atau jenjang yang harus dilalui seorang sufi, begitu pula tata urutan dalam pelaksanaan tangga-tangga tersebut.

Al-Ghazali, salah satunya, menyusun tujuh tangga secara berurutan yang harus dilalui oleh seorang sufi untuk mendapatkan ma'rifat. Tangga-tangga dimaksud adalah, taubat (*al-tawbah*), sabar (*al-ṣabr*), asketis (*al-zuhd*), berserah diri (*al-tawakkal*), cinta kepada Allah (*al-maḥabbah*), ma'rifat (*al-ma'rifah*), dan kerelaan (*al-riḏa*).[53] Sementara al-Qusyairi mengajukan tangga-

---

[52] *Ibid, Tasawuf*, 112.

[53] Abudin Nata, *Akhlak*, 194. Nampaknya, perbedaan jumlah jenjang berikut urutan-urutannya sendiri juga terjadi di kalangan pembacanya. Hal ini nampak dalam pandangan para pakar tasawuf terhadap *al-maqāmāt* menurut Imam al-Ghazali. Abuddin Nata, sebagaimana disebut di atas, menunjuk delapan bentuk. Sementara bagi Shihab, *al-maqāmāt* dalam perspektif al-Ghazali berjumlah sepuluh tangga. Shihab, *Islam Sufistik*, 93. Pendapat Shihab sendiri didukung oleh Muslich Sabir yang mendeskripsikan *al-maqāmāt* Imam al-Ghazali dengan taubat, sabar, syukur, khauf, raja', tawakkal, mahabbah, ridha, ikhlas, muhasabah, dan muraqabah. Muslich Sabir, *Studi Kitab Minhāj al-Atqiyā', Suatu Upaya Mengungkap*

tangga cukup banyak jumlahnya, dimulai dari taubat (*al-tawbah*), bersungguh-sungguh (*al-mujāhadah*), menyepi (*al-Khalwat*), mengasingkan diri (*al-'uzlah*), bertakwa (*al-taqwā*), bersyukur (*al-shukr*), bersabar (*al-ṣabr*), mendekatkan diri (*al-murāqabah*), rela *(al-riḍā)*, menerima dengan lapang dada (*al-ikhlās*), berdzikir (*al-dhikr*), menjauhi kemewahan dunia (*al-faqīr*), cinta (*al-maḥ abbah*), dan cerapan dunia kejiwaan (*al-dhawq*).

Berbeda dengan al-Ghazali dan al-Qusyairi, al-Thusi menyebut tujuh tangga yang harus dilalu para sufi untuk mencapai ma'rifat, yaki *al-tawbah, al-warā', al-zuhd, al-faqīr, al-ṣabr, al-tawakkal* dan *al-riḍā*. Hampir sama dengan al-Thusi adalah al-Suhrawardi yang mendeskripsikan tangga-tangga menjadi *al-tawbah, al-warā', al-zuhd, al-ṣabr, al-faqīr, al-shukr, al-Khawf, al-tawakkal*, dan *al-riḍā*. Paling sedikit jumlah tangga diajukan oleh Dzun Nun al-Mishri yang membagi *al-maqāmāt* ke dalam *al-tawbah, al-ṣabr, al-tawakkal* dan *al-riḍā*.[54]

Corak tasawuf sunni berkembang pesat dan mulai diterima masyarakat sejak era awal perkembangan Islam di Jawa melalui para wali. Sebagaimana diketahui, para wali menggunakan corak tasawuf sunni dalam menjalankan aktifitas dakwahnya. Satu ciri terpenting dalam tasawuf sunni para wali adalah, selalu menarik garis seimbang dan saling menopang antara tiga aspek keagamaan Islam, yakni akidah, syari'at dan tasawuf.[55] Hal ini nampak

---

Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat (Semarang: IAIN Wali Songo, 2003), 80-81.

[54] Sabir, *Studi Minhaj*, 80-81.

[55] H.A. Rifay Siregar, *Tasawuf; dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 109-113; Sidin Shofwan dkk, *Islamisasi di Jawa, Walisongo Penyebar Islam di Jawa Menurut Penuturan Babad* (Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 78-79. Bahkan, Sunan Bonang menegaskan siapapun yang mengakui *fanā'* yang berujung pada *al-ittiḥād* adalah kafir. Dalam pernyataanya, ia mengatakan *"kadi angrupaaken sifating pangeran,*

dalam "*Kitab Primbon*" karya Sunan Bonang yang didektekan kepada salah satu muridnya, yakni Shaykh Abdul Bari. Dalam kitab tersebut juga nampak, karya-karya ulama tasawuf sunni menjadi inspirasi utama, seperti *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya imam al-Ghazali, *Quṭ al-Qulūb* milik imam Abū Ṭālib al-Makki, *al-Waṣ āya* karya al-Muḥāsibi, dan *al-Bidāyah al-Hidāyah* dan *Minhāj al-'Ābidīn* yang sama-sama buah karya imam al-Ghazali.[56]

Selain kitab-kitab tersebut, beberapa kitab tasawuf lainnya disebut-sebut juga dijadikan rujukan, seperti *Tamḥīd* karya Abū Shukūr bin Shu'ayb al-Salami, *Talkhīs al-Minhāj* oleh Imam Nawawi, *Risālah al-Makkiyah fī al-Ṭāriq al-Sad al-Ṣūfiyah* karya al-Tamami, dan *Ḥayyah al-Awliyā*' karya Abū Nu'aym al-Asfaḥani.[57] Pada saat yang sama, para wali dikenal cukup tegas penolakannya terhadap praktik sufi *pantheistik*. Salah satu tokoh sufi *pantheistik*, yakni shaykh Siti Jenar, yang tidak hanya dihakimi sebagai sesat melainkan juga dihukum mati oleh para wali melalui pedang Sunan Kudus yang disaksikan para wali lainnya di depan Masjid Agung Demak, setelah berlangsungnya shalat Jum'at.[58]

Corak tasawuf sunni di Jawa yang dibawa para wali juga nampak jelas dalam *Het Boek van Bonang* yang telah dikaji secara

---

kadi angapesaken sifate pangeran, kadi akecap: sekathahing dumadi iku sifating Allah, kadi angana'aken ing ora, kadi ama'dumen ing Allah, iku kupur". Widjisaksono, *Mengislamkan Tanah Jawa* (Bandung: Mizan, 1995), 162; Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabei Ronggowarsito* (Jakarta: University Press, 1988), 292-293.

[56] Shihab, *Islam Sufistik*, 18-19.

[57] Shofwan dkk, *Islamisasi,* 78.

[58] Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, 67; Purwadi, *Manunggaling Kawulo Gusti, Ilmu Tingkat Tinggi untuk Memperoleh Derajat Kesempurnan* (Yogjakarta: Gelombang Pasang, 2005), 188-197.

mendalam dalam disertasi B.J.O Schrieke terlihat dengan jelas keperpihakan Sunan Bonang terhadap tasawuf sunni.[59] Salah satu doktrin tasawuf populer yang dikembangkan Sunan Bonang adalah, tasawuf harus didasarkan pada fikih dan tauhid. Selain itu, doktrin-doktrin syari'at yang selama ini telah diturunkan oleh Allah SWT melalui Nabi Muhammad Saw. merupakan jalan yang tidak bisa ditinggalkan oleh setiap muslim, termasuk para pelaku jalan tasawuf.

Tradisi tasawuf sunni di Jawa tetap bertahan, meski dengan wujudnya yang baru hingga abad ke-17 dan 18 M. Hanya saja, tasawuf yang berkembang sudah terlembagakan ke dalam organisasi tarekat. Perkembangan tasawuf pada era ini dapat ditelusuri sejak munculnya Shaykh Abdul Muhyi yang merupakan salah satu murid Abdur Rauf al-Sinkili. Shaykh Abdul Muhyi mengembangkan tradisi tasawuf sunni dengan melalui tarekat Syattariyah di daerah Pamijahan (Tasikmalaya, Jawa Barat) dan sekitarnya. Sampai saat ini, tarekat Sattariyah berkembang relatif pesat di Tasikmalaya, Purwakarta, Ciamis, Cirebon, Kuningan, dan daerah-daerah lain di Jawa Barat.[60]

Perkembangan tasawuf sunni terus bergulir yang ditandai oleh beberapa daerah di Jawa kembali menjadi sentra aktifitas sufistik bercorak sunni. Beberapa tokoh tasawuf sunni terkemuka muncul dari Jawa, seperti Abdul Karim Banten, Shaykh Muslih Ibn Abdurrahman *Mranggeng*, dan seterusnya. Beberapa daerah, seperti Banten, Mranggen (Demak), Tasikmalaya, dan Jombang menjadi pusat-pusat baru aktifitas tasawuf sunni di tanah air,

---

[59] Sofyan, *Islamisasi*, 78; Wicaksono, *Mengislamkan*, 162-163.

[60] Sri Mulyati et.al, *Mengenal*, 172.

terutama sejak awal abad ke-20 M.

C. Tasawuf Falsafi di Jawa

Masuknya unsur-unsur filsafat dalam tasawuf memiliki dampak penting bagi perubahan corak dari tasawuf itu sendiri. Corak tasawuf yang pada awalnya secara dominan beraliran sunni akhlaki dan amali menjadi lebih berwarna dengan masuknya unsur-unsur filsafat tersebut. Selain tasawuf sunni, sejak masuknya filsafat, berkembang corak sufi atau yang belakangan populer dengan terminologi tasawuf falsafi. Secara umum, tasawuf falsafi menunjuk pada doktrin dan praktik-praktik sufisme yang kaya dengan unsur-unsur filsafat, terutama unsur-unsur emanasi Neo-Platonisme dalam semua variasinya.[61]

Shihab menegaskan munculnya corak tasawuf falsafi sebagai konsekuensi dari terbukanya kesempatan para penganut sufi untuk melakukan interaksi dengan penduduk di kawasan-kawasan yang dikenal sebagai basis mistisisme dan filsafat, seperti India dan Persia. Tidaklah terlalu mengejutkan, jika pada akhirnya tokoh-tokoh sufi falsafi berasal dari dua kawasan tersebut, terutama Persia.[62] Menariknya, seperti yang terjadi di Persia, para tokoh sufi kebanyakan bermadzhab Shī'ah, sehingga terkadang tasawuf falsafi disebut pula tasawuf Shī'i.[63]

Sama halnya dengan apa yang ada dalam tasawuf sunni, para

---

61 Siregar, *Tasawuf*, 143. Bandingkan dengan pernyataan Hilal yang mengurai sufi falsafi sebagai madzhab yang menafsirkan nash-nash al-Qur'an dan al-Ḥadith melampaui makna dhahir atau lahiriyahnya, dan juga tuntunan Rasulullah, sehingga makna-makna yang dihasilkan keluar dari maksud literer dan religiusnya. Tidak jarang dijumpai, tokoh-tokoh sufi falsafi memaksakan nash agama disesuaikan dengan terminologi filsafat. Hilal, *al-Taṣawwuf*, 55.

62 Shihab, *Islam Sufistik*, 32-33.

63 Siregar, *Tasawuf*, 53.

tokoh sufi falsafi juga memiliki rumusan berbeda tentang jalan menuju Tuhan. Konsep sufisme yang dibangun oleh Ibnu Arabi berbeda dengan Yazid al-Busthami, al-Hallaj, Suhrawardi, dan tokoh-tokoh sufi falsafi lainnya. Namun demikian, mereka memiliki jantung tradisi yang sama, yakni sama-sama menganut faham kesatuan wujud (*union-mystic*). Paham kesatuan wujud berangkat dari proposisi bahwa manusia bersumber dari Tuhan dan dapat mencapai penghayatan kesatuan kembali dengan Tuhannya. Selain itu, jika dalam tradisi sunni tetap mempertahankan adanya perbedaan esensial antara manusia sebagai makhluk dan Tuhan sebagai Khaliq, sebaliknya tasawuf falsafi berpandangan sebaliknya. Ketercapaian penyatuan berarti memungkinkan Tuhan sebagai Dzat imanen yang bersemayam dalam alam semesta dan diri manusia.

Paham kesatuan wujud (*union-mystic*) diterjemahkan ke dalam doktrin sufisme yang beragam oleh para penganut sufi falsafi. Doktrin-doktrin yang selama ini popular dan dilekatkan ke dalam tasawuf falsafi, meliputi *al-fanā', al-ittiḥād, al-ḥulūl, wiḥ dah al-shuhūd*, dan *wiḥdah al-wujūd*. Seperi halnya *al-fanā'* dan *wiḥdah al-shuhūd* juga dikenal dalam tradisi sunni, namun dengan pengejawantahan yang sama sekali berbeda dengan maksud yang dikehendaki oleh para sufi falsafi.

Dalam pengertiannya yang sederhana, *al-fanā'* merupakan kesadaran dan penghayatan seorang sufi bahwa wujud jasmaninya sudah tidak ada lagi, dan yang melekat hanyalah wujud kejiwaanya, sehingga dirinya merasa bersatu dengan Tuhan.[64] Sementara Nicholson mengandaikan *al-fanā'* sebagai "sirnanya

[64] Nasution, *Filsafat*, 81.

sufi terhadap wujud dirinya, masuk ke alam *baqā'*, kesinambungan wujudnya yang sebenarnya". Seorang sufi yang meraihnya merasakan hidup bersama Tuhan, kesempurnaan dari kematian, dan persatuan dengan kehidupan Illahi.[65]

Di kalangan tasawuf falsafi, *al-fanā'* menjadi doktrin cukup popular setelah munculnya al-Busthami. *Al-fanā'* sebagaimana dinyatakan oleh Yazid al-Busthami menunjuk pada *fanā' al-nafs*, yakni "hilangnya kesadaran kemanusiaanya dan menyatu ke dalam *irādah* Allah, bukan jasad tubuhnya yang menyatu dengan Dzat Allah". Kehadiran *fanā'* menjadi sangat mungkin terjadi, karena manusia pada dasarnya seesensi dengan Tuhannya, dapat bersatu dengan-Nya, bila dirinya mampu meleburkan eksistensinya sebagai satu pribadi sehingga dirinya tidak menyadari kepribadiannya.[66]

Penganut sufi falsafi lainnya adalah Ibnu Arabi yang memaknai *al-fanā'* ke dalam dua pengertian. *Pertama, al-fanā'* dalam pengertian mistik, yang ditandai oleh hilangnya ketidaktahuan, sehingga yang ada tinggal pengetahuan sejati yang diperoleh melalui intuisi tentang kesatuan esensial. *Kedua*, dalam pengertian metafisik yang berarti "hilangnya bentuk-bentuk" dunia fenomena dan substansi universal yang satu. Bentuk-bentuk yang menghilang menandai telah terjadinya *fanā'* dan ini terjadi, ketika Tuhan memanifestasi (*tajallī*) dirinya dalam bentuknya yang lain.[67] Dari dua pengertian ini dapat disimpulkan, seorang pelaku sufi dianggap sempurna, ketika dirinya melihat Tuhan yang

65 Khalqillah, *Akhlak*, 131.

66 Siregar, *Tasawuf*, 146.

67 *Ibid*., 150.

ber-*tajallī* dan dirinya sendiri berada dalam situasi tenggelam dalam perasaan, penghayatan, dan pengalaman terhadap kehadiran Tuhan tersebut.

Dalam proses terciptanya ke-*fanā'an* ini, menurut al-Busthami, seorang sufi akan mengalami empat getaran psikologis yang bersifat gradual. Empat getaran dimaksud meliputi *al-sakar, al-saṭaḥāt, al-zawāl al-ḥijāb*, dan *ghalab al-shuhūd*. Getaran *al-sakar* terjadi ketika situasi kejiwaan seorang sufi terpusat penuh pada satu titik sehingga dirinya melihat melalui perasaannya. Sementara *al-saṭahāt* menunjuk pada satu ucapan atau perkataan yang muncul begitu saja di luar kesadaran, dan seorang sufi dalam mengucapkan berada dalam kondisi sakar. Sedangkan *al-zawal al-ḥijāb* dimaknai sebagai bebasnya seorang sufi dari seluruh dimensi, sehingga bisa mengeluarkan diri dari alam materi dan seterusnya berada di alam Ilahiyah, sehingga akhirnya dapat menangkap gelombang nur atau cahaya dan suara Ilahi. Dan *ghalab al-shuhūd* mengandaikan tingkat kesempurnaan *musyahadah*, sehingga diri seorang sufi lupa pada dirinya dan alam sekitarnya, dan sebaliknya yang diingat, dirasakan, dan dihayati hanya Allah seutuhnya.[68]

Jika al-Busthami merumuskan empat getaran dalam proses terjadinya *al-fanā'*, Ibnu Arabi menyusun tujuh tahapan yang dilalui seorang sufi. *Pertama, fanā' an al-ma'āṣi* atau *fanā'* dari kemaksiatan yang berarti meninggalkan seluruh amal perbuatan

---

[68] Bashuni, *Nash'ah*, 241-264. Menarik dicatat, tiga proses di atas dalam batas-batas tertentu, masih ditoleransi oleh tasawuf sunni. Batas yang dimaksud adalah, apapun yang keluar dari lidah seorang sufi pada saat menghayati ketiga proses getaran di atas, tidak diartikan "apa adanya persis seperti yang ia ucapkan". Namun, jika seorang sufi "mengartikan ucapannya persis seperti yang diucapkannya, maka jelas itu adalah sebuah kebathilan dan kesalahan". Sayyid Ahmad, *Tasawuf, Antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyyah* (Jakarta: Khalifah, 2000), 212.

yang dapat menimbulkan dosa. *Kedua*, menghindari dari seluruh perbuatan apapun, dengan menyertakan kesadaran bahwa hanya Tuhan satu-satunya sebagai pelaku dan manusia tidak memiliki kuasa berbuat apapun. *Ketiga*, menjauhkan diri dari sifat-sifat dan kualitas-kualitas dari wujud yang mungkin *(mumkin al-wujūd)*. Pelaku sufi harus menyadari bahwa segala macam bentuk yang ada dan mungkin adalah milik Allah semata. Termasuk penglihatan, pendengaran, dan perasaan seorang sufi juga milik Allah sepenuhnya. Kesadaran tersebut akan menghadirkan penghayatan dan pengalaman dalam diri sufi, Tuhan akan melihat diri-Nya (Tuhan) melalui mata dirinya (seorang sufi). Puncaknya, seorang sufi akan dianggap sempurna, ketika dirinya dapat melihat Allah dari Allah di dalam Allah dan di mata Allah sendiri.[69]

Selanjutnya *keempat*, menyingkirkan personalitas diri seorang sufi, menyadari kehadiran non eksistensi dari fenomena dirinya serta ke-Tuhan-an dari substansi yang tidak berubah. *Kelima*, meninggalkan seluruh alam dengan jalan mengabaikan dan menghentikan seluruh penglihatan terhadap aspek fenomena dunia dan penyadaran aspek nyata (realita) yang merupakan hakekat fenomena. *Keenam*, menanggalkan keseluruhan selain Allah, dan pada saat yang sama, meninggalkan kesadaran terhadap diri sendiri sebagai orang yang melihat Tuhan. Dalam konteks ini, seorang sufi harus membangkitan kesadarannya bahwa Tuhan itu sendiri yang melihat dan yang dilihat, dan diri-Nya dilihat dari manifestasi-manifestasinya. *Ketujuh*, melepaskan semua atribusi yang selama ini melekat dalam diri Tuhan, dan sebaliknya,

[69] Siregar, *Tasawuf*, 151-152

memandang Tuhan sebagai esensi alam terhadap sebab dari alam itu. Jalan yang bisa ditempuh sufi adalah, "tidak memandang alam ini sebagai suatu akibat dari suatu sebab tetapi sebagai satu realitas dalam penampakan".[70]

Doktrin kedua tasawuf falsafi adalah *al-ittiḥād* yang dipahami merupakan kelanjutan dari *al-fanā'*. Dalam terminologi sufisme, *al-ittiḥād* menunjuk pada satu fase yang di dalamnya, "seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan'.[71] Kesempurnaan seorang sufi mendapatkan *al-fanā'* akan mengantarkannya menuju *al-ittiḥād*. Doktrin ini menggambarkan wujud seorang sufi dan Tuhan menjadi satu kesatuan, sehingga wujud diri sufi juga memiliki kekekalan (*al-baqā'*). Dengan demikian, *al-ittiḥād* dimaknai sebagai keberhasilan seorang sufi menemukan hakekat jati dirinya sebagai manusia yang berasal dari Tuhan.[72]

Dalam pandangan al-Busthami, *al-ittiḥād* disebut juga *tajrīd al-fanā' al-tawḥīd* yakni kesatuannya dengan Tuhan tanpa ada perantara apapun. *Tajrīd* adalah mungkin terjadi, karena jiwa manusia pada hakekatnya adalah pancaran dari Nur Ilahi, dan dengan demikian, aku-nya manusia atau pelaku sufi sendiri juga diyakini sebagai pancaran Ilahi.[73] Setiap pelaku sufi yang berhasil membebaskan dirinya dari eksistensi alam lahiriah, atau

---

[70] *Ibid*.

[71] Nasution, *Filsafat*, 82. Sayyid Ahmad membagi *al-ittiḥād* ke dalam dua kategori, yakni yang bersifat umum (*'āmm*) dan Khusus *(khāṣ)*. Dalam pengertian Khusus, *al-ittiḥād* dimaknai dengan "Tuhan dan makhluk bercampur dan menyatu, seperti Khamr bercampur dengan susu, jika keduanya diaduk". Sementara, dalam pengertian umum, *al-ittiḥād* menunjuk pada "Tuhan adalah alam semesta itu sendiri", karena Dia dapat menyatu dengan makhluk. Ahmad, *Tasawuf*, 213-214.

[72] Nasution, *Filsafat*, 84.

[73] Siregar, *Tasawuf*, 152-153.

mampu menghilangkan kesadaran dirinya sebagai manusia, tentu dirinya akan mendapatkan kembali sumber asalnya. Ketika proses tersebut terjadi, seorang sufi akan menyatu padu dengan Yang Tunggal, dan yang dilihat, dihayati, dan dirasakan hanya satu.

Tajrīd al-fanā' al-tawḥīd ini nampak jelas dalam ungkapan puitisnya al-Busthami.

> Pada suatu ketika saya dinaikkan ke hadirat Allah seraya Dia berkata: Hai Yazid, makhluk-Ku ingin melihatmu. Aku menjawab: hiasilah aku dengan ke-Esa-an Mu, dan pakailah aku sifat-sifat ke-Diri-an-Mu, dan angkatlah aku ke dalam ke-Esa-an-Mu sehingga ketika makhluk-Mu melihat aku, mereka akan berkata: "Kami telah melihat Engkau. Tetapi sebenarnya yang mereka lihat adalah Engkau karena pada saat itu aku tidak berada di sana.[74]

Jiwa Yazid sebagai eksistensi dalam pernyataan di atas sudah melebur, sehingga dirinya tidak lagi ada. Apapun yang direpresentasikan olehnya adalah merupakan Tuhan itu sendiri. Ketika dirinya berbicara misalnya, maka bukan diri aku-nya al-Busthami yang berbicara melainkan Aku-nya Tuhan. Pernyataannya bahwa "Dia adalah Dzat yang berbicara dengan lisanku, sedangkan saya benar-benar dalam keadaan fana (*Huwa al-ladhī yatakallama bi lisānī ammā anā faqad fanaytu*)" merupakan bukti nyata uraian di atas.[75]

Ungkapan-ungkapan al-Busthami lainnya yang menunjuk

---

[74] *Ibid.*, *Tasawuf*, 153.

[75] *Ibid.*, 155.

adanya *al-ittiḥād* dalam rumusan sufismenya, ketika ia mengatakan "Tuhan telah berkata: Wahai Abu Yazid, sesungguhnya mereka seluruhnya adalah makhluk-Ku kecuali engkau. Maka aku mengatakan: Engkau adalah Engkau, dan Aku adalah Engkau".[76] Bahkan dalam kesempatan lain ia secara tegas mengatakan, "sesungguhnya saya adalah Allah, tidak ada Tuhan kecuali Aku, maka sembahlah aku (*innī anā Allāh lā ilāha illā anā fa'budnī*)".[77]

Doktrin *al-ittiḥād* yang diusung al-Busthami tersebut, membawa dirinya dianggap sebagai sufi falsafi ateis (*mulhidīn*). Lebih keras lagi, Ahmad menyatakan:

> Tidak ada seorangpun berpikiran waras mengakui faham (*al-ittiḥād*) ini bersumber dari ajaran Islam, karena memang sangat jelas bertentangan dengannya. Jika ada orang yang meyakini paham ini, berarti ia sama sekali tidak memahami Islam. Atau jika tidak, ia termasuk dalam barisan kelompok yang berusaha merusak Islam dan penganutnya.[78]

Bowering juga memberikan pandangan kritisnya terhadap doktrin *al-ittiḥād* al-Busthami. Mungkin saja, dirinya tidak menghendaki dirinya terjerumus ke dalam kemurtadan (keluar dari Islam). Namun, dengan doktrin yang diusungnya tersebut, al-Busthami telah membandingkan dirinya dengan Tuhan, mengklaim atas pujian para malaikat sebagai mewakili Tuhan, memalingkan arah Tuhan menuju dirinya, dan menyatakan bahwa

---

[76] Nasution, *Filsafat*, 86.

[77] Siregar, *Tasawuf*, 154.

[78] Ahmad, *Tasawuf*, 214.

Ka'bah berjalan mengitari dirinya. Dia menjadi lawan Tuhan, yang mendapati singgasana Tuhan kosong dan menaikinya dalam pengakuan atas wujud sejatinya sendiri: "Akulah Aku dan karenanya Aku".[79]

Selain *al-fanā'* dan *al-ittiḥād*, dalam tasawuf falsafi juga dikenal luas doktrin *al-ḥulūl*. Jika *al-ittiḥād* kemunculannya dipelopori oleh al-Busthami, sebaliknya *al-ḥulūl* dikembangkan secara luas oleh Husayn bin Manshur al-Hallaj (w. 308 H). *Al-Ḥ ulūl* dimaknai dengan "Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu, yakni manusia yang telah dapat membersihkan dirinya dari sifat-sifat kemanusiaannya melalui *al-fanā'* atau ekstase".[80] Dapat pula dipahami sebagai "faham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan dalam tubuh tersebut dilenyapkan".[81]

Al-ḥulūl merupakan suatu yang mungkin terjadi, karena dalam diri manusia sejak awal sudah memiliki sifat-sifat ke-Ilahia-an. Sebagaimana ditegaskan al-Hallaj, dalam diri manusia terdapat dua sifat yang selalu melekat, yakni sifat ketuhanan (*lāhūt*) dan sifat kemanusiaan (*nāsūt*). Dua sifat tersebut juga dimiliki dan melekat dalam diri Tuhan. Ketika pelaku sufi dapat menghilangkan sifat-sifat kemanusiaanya (*nāsūt*) dan pada saat yang sama, berhasil mengembangkan sifat-sifat ketuhanannya melalui *al-fanā'*, maka Tuhan akan mengambil tempat dalam

---

79 Gerhard Bowering, *Sufisme Persia dan Gagasan tentang Waktu* (Yogjakarta: Pustaka Sufi, 1999), 34.

80 Siregar, *Tasawuf*, 156.

81 Nasution, *Filsafat*, 88.

dirinya sehingga terjadi kesatuan manusia dengan Tuhan.[82] Pada tahapan ini, *al-ḥulūl* dengan sendirinya telah terjadi.

Tercapainya *al-ḥulūl* dalam tasawuf falsafi, diurai oleh al-Hallaj dengan bahasa puitisnya;

> Berbaur sudah sukma-Mu dalam rohku menjadi satu,
> Bagai anggur dan air bening berpadu,
> Bila Engkau tersentuh, terusiklah aku,
> Karena ketika itu, Kau dalam segala hal adalah aku.
> Aku yang ku rindu, dan yang ku rindu Aku juga.
> Kami dua jiwa padu jadi satu raga,
> Bila kau lihat aku, tampak jua Dia dalam pandanganmu,
> Jika kau lihat Dia, kami dalam penglihatanmu tampak nyata.[83]

Jika dalam *al-ittiḥād* terjadi penyatuan dua eksistensi, maka dalam *al-ḥulūl* tetap menarik garis pembeda antara diri pelaku sufi dan Tuhan. Garis pemisah ini dapat ditelisik dari pernyataan al-Hallaj, "Aku adalah rahasia Yang Maha Benar, aku bukanlah Yang Maha Benar, Aku hanyalah yang benar, bedakanlah antara kami".[84]

Doktrin tasawuf falsafi paling popular dibandingkan *al-fanā', al-ittiḥād*, dan *al-ḥulūl* adalah *wiḥdah al-wujūd*. Simuh menggambarkan *wiḥdah al-wujūd* merupakan faham yang memandang alam semesta beserta manusia adalah bagian atau aspek lahir dari satu hakekat

---

82 Nicholson, *Mistik*, 167.

83 Nasution, *Filsafat*, 90; Siregar, *Tasawuf*, 156.

84 *Ibid*., 90-91.

tunggal, yaitu Tuhan (*al-Khāliq*).[85]

Doktrin *wiḥdah al-wujūd* merupakan kelanjutan dari *al-ḥ ulūl* yang dikembangkan oleh Muhy al-Dīn Ibn Arabi. Doktrin ini tetap mengacu pada dua sifat yang melekat dalam diri manusia, *lāhūt* dan *nāsūt*. Hanya saja, *lāhūt* dalam doktrin *al-ḥulūl* diganti dengan *al-ḥaq* sedangkan *nāsūt* diganti dengan *al-Khalq*. Kedua-duanya merupakan dua sisi dari segala sesuatu dan dua aspek yang ada dalam segala sesuatu. Yang pertama menunjukkan sisi atau aspek batin (*al-jawhar/substance*) dan kedua menggambarkan sisi atau aspek lahir (*al-'ard/accident*). Segala sesuatu yang bergerak pasti memiliki dua sisi atau aspek tersebut, termasuk manusia melekat dalam dirinya aspek *al-ḥaq* dan *al-Khalq*.[86]

Dari dua sisi dan aspek ini, *al-ḥaq* adalah yang terpenting, karena merupakan hakekat atau esensi dari tiap-tiap yang wujud dari *al-Khalq*. Dalam bahasa lain, segala sesuatu yang wujud selain *al-ḥaq* tidak lebih sebagai bayangan. Dengan demikian, wujud *al-Khalq* adanya tergantung pada wujud *al-ḥaq*, sehingga seandainya Tuhan tidak ada maka keseluruhan wujud makhluk juga tidak akan ada. Hal ini dapat diumpamakan dengan orang yang bercermin dengan menggunakan berbagai cermin secara bersamaan. Bayangan-bayangan yang muncul dalam cermin, betapapun banyaknya, tetap saja berasal dari satu wujud. Pernyataan Ibnu Arabi jelas menegaskan, "wujud yang hakiki adalah wujud Allah (*alwujūd al-ḥaqīqī huwa wujūd Allāh*)". Adapun wujud makhluk tidak lebih sebagai bayangan dari pemilik bayangan (*ammā wujūd*

[85] Simuh, *Mistik*, 293.

[86] Nasution, *Filsafat*, 92-93; Siregar, *Tasawuf*, 183.

al-Khalqi fa mujarrad dhilli li ṣāhib al-dhilli)”.[87]

Seorang sufi akan sampai pada derajat *al-wiḥdah al-wujūd*, ketika Tuhan telah beriluminasi secara dzatiyah (*tajalliyah al-dhātiyah*) kepada sufi tersebut. Dalam tahapan ini, seorang sufi telah mencapai derajat insan kamil atau *nuskhah al-Ilāhi*. Sufi yang telah berstatus insan kamil tentu berbeda dengan makhluk lainnya, yang hanya menerima pancaran (*tajallī*) asma' saja sehingga hanya beberapa aspek saja yang sama dengan Tuhan. Puncak dari *al-wiḥ dah al-wujūd*, ketika seorang sufi telah sampai pada satu keadaan (*yablughu bihi al-ḥāl*) yang memungkinkan dirinya melihat (*yubṣ iru bihi*), mendengar dan berbicara melalui Tuhan serta bersama Tuhan”. Sufi dalam tahapan ini telah memiliki kemampuan yang “sama” dengan Tuhan, sehingga seluruh perilakunya merupakan “atas nama” Tuhan.[88]

Di mata pengkritiknya, *al-wiḥdah al-wujūd* yang diintrodusir oleh Ibnu Arabi sama seperti doktrin *al-ittiḥād* yang dikembangkan oleh Yazid al-Busthami. Ahmad misalnya, menegaskan betapa Ibnu Arabi dan paham *al-wiḥdah al-wujūd* -nya “sangat bertentangan dengan akidah Islam, al-Qur'an dan al-Sunnah Nabi yang menegaskan kesempurnaan akidah Islam”.[89] Oleh karena itu, a*l-wiḥdah al-wujūd* bukan saja telah menyimpang, melainkan juga sesat dan menyesatkan.

Meskipun mendapat kritik tajam dari penganut sufi sunni, tetap saja tasawuf falsafi dan doktrin-doktrinnya mendapat tempat di kalangan masyarakat muslim. Doktrin-doktrin utama,

---

[87] Siregar, *Tasawuf*, 185.

[88] *Ibid*., *Tasawuf*, 192.

[89] Ahmad, *Tasawuf*, 221.

seperti *hulūl, ittiḥād* dan *wiḥdah al-wujūd* tetap berkembang paska Ibnu Arabi dan Yazid al-Busthami. Menariknya, perkembangan doktrin-doktrin tasawuf falsafi tersebut bukan hanya terjadi di kawasan Persia dan India, tetapi juga di Nusantara.

Sebagaimana yang diuraikan dalam pembahasan selanjutnya, perkembangan doktrin tasawuf falsafi di India dimotori oleh al-Burhanfuri yang mencoba memperkuat basis argumentasi dengan sumber-sumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Sementara, perkembangan tasawuf falsafi di Nusantara tetap mengemuka, terutama setelah munculnya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani.

Di Jawa, tasawuf falsafi juga pernah menjadi bagian penting dari kehidupan sufisme masyarakat muslim. Corak tasawuf falsafi dapat dirunut sejak munculnya Shaykh Siti Jenar di Jawa dan diperkirakan hidup pada sekitar abad ke 16 M.[90] Dalam Babad Demak dijelaskan, Shaykh Jenar mengintrodusir doktrin pantheistik yang berasal dari tasawuf falsafi. Secara terbuka, ia mengaku bahwa dirinya adalah Tuhan, karena Dia telah bersatu dengannya. Pengakuan ini nampak jelas, ketika dirinya menolak undangan Sunan Giri guna bertukar pikiran atas ajaran tasawuf yang dianutnya.[91]

Paska meninggalnya Shaykh Siti Jenar, di Jawa ditemukan kembali tokoh yang mengembangkan doktrin sufi falsafi. Raden Mas (RM) Ronggowarsito (w. 1873 M), seorang tokoh muslim aristokrat yang sekaligus menjadi pujangga kraton Surakarta

---

[90] *Ibid.*, 59; Sujamto, *Reorientasi dan Revitalisasi Pandangan Hidup Jawa* (Semarang: Dahara, 2000), 102.

[91] Sofyan, *Islamisasi*, 208; Shihab, *Islam Sufistik*, 46.

disebut-sebut sebagai aktor utama yang kembali menyebarkan tasawuf falsafi di Jawa. Doktrin yang diusungnya, terutama berkaitan dengan *angumpulaken kawulo gusti* atau *manunggaling kawulo gusti* yang populer dengan terminologi *wiḥdah al-wujūd* (penyatuan manusia dengan Tuhan-nya).[92]

Saat ini, sulit untuk mengatakan bahwa sepeninggal Ronggowarsito maka keberadaan tasawuf falsasi, terutama perkembangan doktrin *manunggaling kawulo gusti* hilang dalam khazanah sufisme di Jawa. Sangat mungkin, doktrin utama tasawuf falsafi tersebut tetap dianut dan diberlakukan oleh sebagian masyarakat muslim Jawa. Hanya saja, pelaksanaanya tidak dilakukan secara terbuka seperti pada era Ronggowarsito. Dan bisa jadi, pelaksanaan doktrin *manunggaling kawulo gusti* tidak lagi dibingkai dengan tasawuf, melainkan melalui praktik ritual kejawen.

[92] Simuh, "*Wirid Hidayat Jati*", 74.

BAB III
LATAR HISTORIS DAN INTELEKTUAL KH. SALEH DARAT

A. Kehidupan Awal KH. Saleh Darat

1. Kelahiran dan Lingkungan Keluarga

Dibanding dengan murid-muridnya, terutama KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Achmad Dahlan, nama KH. Saleh Darat kurang begitu populer dalam khazanah intelektual Islam di tanah air. Nama KH. Saleh Darat baru menjadi perbincangan serius sejak beberapa akademisi mulai melirik dan mengkaji secara serius pemikiran-pemikiran keagamaannya, seperti Ghazali Munir, Abdullah Salim, dan Muchayyar HS.

Ketiga akademisi tersebut menempatkan pemikiran keagamaan KH. Saleh Darat sebagai fokus penelitian mereka untuk kepentingan disertasi masing-masing. Fenomena ini

tentu jauh berbeda dibanding dengan perhatian akademisi terhadap Hasyim Asy'ari. Peran penting Hasyim Asy'ari dalam pembentukan Nahdlatul Ulama (NU), telah menempatkan dirinya sebagai salah satu intelektual muslim di Nusantara terkemuka yang mendapatkan perhatian serius para akademisi di tanah air.[1]

KH. Saleh Darat memiliki nama lengkap Muhammad Saleh ibn Umar, dan lahir di desa Kedung Jumbleng, Kecamatan Mayong, Kabupaten Jepara, Jawa Tengah. Namun, terdapat pula pendapat yang mengatakan KH. Saleh Darat lahir di Bangsri, sebuah desa yang juga terdapat di Jepara.[2] Dari dua pendapat ini, nampaknya, para akademisi sepakat bahwa pendapat yang menyatakan KH. Saleh Darat lahir di Kedung Jumbleng dianggap paling kuat.[3] Tidak ada data pasti, pada

1 Beberapa karya yang banyak mengulas tentang Hasyim Asy'ari, dapat dirujuk, di antaranya; Shalih Salam, *KH. Hasyim Asy'ari: Ulama Besar Indonesia* (Jakarta: Djajamurni, 1963); Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain Sampai ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Prenada Media, 1996); Muhammad Asad Syihab, *Hadharatus Shaykh Hasyim Asy'ari, Perintis Kemerdekaan* (Yogjakarta: Kalam Semesta Press, 1994); Heru Sukardi, *Kyai Haji Hasyim Asy'ari, Riwayat Hidup dan Perjuangannya* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983); Tamyiz Burhanuddin dan Wiyadi WD, *Akhlak Pesantren, Pandangan Kyai Haji Hasyim Asy'ari* (Tk: Ittiqa Press, 2001); Zamakhsari Dhāfir, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982); Zamakhsari Dhāfir, "Hasyim Asy'ari, Penggalang Islam Tradisional", dalam Chumaidi dan Ridhwan Falkha (edt), *Biografi 5 Tokoh Nahdhatul Ulama* (Yogjakarta: LTNU dan Pustaka Pelajar, tt); Latiful Khuluq, *KH Hasyim Asy'ari's Religious Thought and Political Activities, 1971-1947* (MA Thesis: McGill University, 1997); Achmad Muhibbin Zuhri, *Penelitian KH. M. Hasyim Asy'ari tentang Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Surabaya: Khalista, 2010).

2 Matuki HS dan M. Isham El-Shaha (edt), *Intelektualisme Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), 145.

3 Muchoyyar HS, *KH. Muhammad Saleh Darat al-Samarani, Studi Tafsir Fayḍ al-Raḥman fī Tarjamah Tafsir Kalam Malik al-Dayyan* (Yogjakarta: Disertasi Program Paska Sarjana IAIN Sunan Kalijogo, 2000), 69; Munir, *Pemikiran Kalam Muhammad Saleh Darat al-Samarani (1820-1903)* (Yogjakarta: Disertasi Program Paska Sarjana IAIN Sunan Kalijogo, 2007), 35; Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih Darat al-Samarani* (Semarang: Wali Songo Press, 2008), 33; Muslich Sabir, *Laporan Hasil Penelitian, Studi Kitab Manhaj al-Atqiya', Suatu Upaya untuk Mengungkap*

hari apa, tanggal dan bulan berapa tepatnya, KH. Saleh Darat dilahirkan. Namun diperkirakan, ia dilahirkan pada sekitar tahun 1820 M. Setelah menjalankan aktifitas dakwahnya dalam waktu yang cukup lama, KH. Saleh Darat meninggal dunia pada hari Jum'at legi tanggal 28 Ramadhan 1321 H bertepatan dengan 18 Desember 1903.

Bila dibandingkan antara tahun kelahiran dan kematiannya, diperkirakan umur KH. Saleh Darat mencapai kurang lebih 84 tahun. Berbeda dengan tempat kelahirannya, ia meninggal di kota Semarang dan dimakamkan di kota yang sama, tepatnya di pekuburan umum Bergota Semarang.[4] Kepindahan KH. Saleh Darat di kota Semarang hingga akhir hayatnya terjadi, setelah dirinya menikah dengan Shofiyah, anak perempuan Kyai Murtadha. Saat itu, Kyai Murtadha menetap di kota Semarang, sehingga KH. Saleh Darat akhirnya harus hijrah ke kota tersebut. Dalam perkembangannya, KH. Saleh Darat nampaknya lebih tertarik menjadikan kota Semarang sebagai pusat aktifitas dakwahnya. Ia pun mulai menjalankan aktifitas dakwahnya di kota tersebut hingga beliau meninggal.[5]

Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat (Semarang: IAIN Wali Songo, 2003), 9; Abdullah Salim, *al-Majmū'ah al-Sharī'ah al-Kāfiyah li al-Awwām Karya KH. Saleh Darat, Suatu Kajian terhadap Kitab Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19 M* (Jakarta: Disertasi Program Paska Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1995), 22. Menarik di catat bahwa, kesepakatan para akademisi tentang Kedung Jumbleng sebagai tempat kelahiran KH Darat, nampaknya diintrodusir dari Abdllah Salim. Berdasarkan wawancaranya dengan beberapa kyai yang ditemuinya, ia mendapatkan data bahwa KH. Saleh Darat lahir di Bangsri, Jepara. Namun, ia mendapatkan informasi lain yang lebih kuat akurasinya. Informasi tersebut didapat dari KH. Fahrurrazi, asal Kepanjen, Pati (Jawa Tengah) yang mendapatkan informasi dari Kyai Abdullah (alm), teman sedaerah KH. Saleh Darat. Kyai Abdullah menyebutkan KH. Saleh Darat lahir di Kedung Jumbleng, bukan Bangsri. Salim, *al-Majmū'ah*, 21; Munir, *Warisan*, 33; Munir, *Pemikiran*, 35.

4 Munir, *Pemikiran*, 35.

5 Munir, *Warisan*, 55.

Selain Muhammad Saleh, KH. Saleh Darat juga memiliki nama sebutan lain yang cukup populer di kalangan masyarakat muslim, terutama di sekitar kota Semarang. Kyai Saleh Darat atau Mbah Saleh Darat adalah nama yang jauh lebih popular dibanding dengan Muhammad Saleh. Penambahan "Darat" di belakang namanya, nampaknya, sudah mulai dikenal semenjak KH. Saleh Darat masih hidup. Bahkan, KH. Saleh Darat sendiri juga menyertakan nama Darat sebagai nama resminya dalam satu surat berhuruf Arab Jawa pegon yang dikirimkan kepada Penghulu Tafsir Anom (Penghulu Kraton Surakarta).

Dalam akhir suratnya tersebut, ia menyebut namanya dengan "al-Haqīr Muhammad Saleh Darat". Selain itu, KH. Saleh Darat juga menyertakan nama "Darat" sebagai bagian dari nama resminya (Muhammad Saleh Ibn Umar Darat Semarang), ketika menguraikan nama-nama gurunya dalam kitab yang ditulisnya, *al-Murshȳd al-Wajīz*.[6] Dalam sampul kitab *al-Murshȳd al-Wajīz* yang diterbitkan oleh Haji Muhammad Amin, Singapura pada tahun 1318 H tersebut, nama Darat juga dicantumkan sebagai bagian nama resminya, yakni Muhammad Saleh Ibn Umar Semarang Darat".[7]

Penyebutan kata Darat sendiri menunjuk pada suatu kawasan dekat pantai utara kota Semarang. Disebut Darat berarti merupakan tempat mendaratnya orang-orang dari luar Jawa.[8]

---

6 Salim, *al-Majmū'ah*, 22.

7 Munir, *Pemikiran*, 36.

8 Munir, *Warisan*, 33; Munir, *Pemikiran*, 37. Status Darat sebagai kawasan dekat pelabuhan diperkuat dengan topografi Bergota pada era kolonial. Bergota yang saat ini menjadi tempat pemakaman KH. Saleh Darat dan pekuburan umum bagi penduduk Semarang, pada era kolonial merupakan kawasan perbukitan yang masih berupa garis pantai, dan pelabuhan pantai yang sangat ramai. Hingga abad ke 18, Bergota menjadi pelabuhan penting di

Dengan demikian, Darat menunjuk pada kawasan atau daerah dekat pelabuhan di Semarang. Bisa jadi, penggunaan nama Darat sebagai nama resmi di belakang Saleh ibn Umar karena memang saat itu, nama tersebut sudah cukup popular, terutama di kalangan masyarakat yang menggunakan kapal layar sebagai alat transportasi. Sebagaimana diketahui, pada era kolonial Belanda, Semarang dikenal sebagai kota pelabuhan terbesar dan terpenting di Nusantara.[9] Dengan berstatus sebagai kota pelabuhan terbesar, Semarang sangat terbuka dikunjungi oleh masyarakat dari berbagai kawasan, termasuk luar Jawa. Saat ini, Darat secara administratif menjadi bagian dari desa Dadapsari, Semarang Utara.[10]

Nama lain yang populer dan juga melekat dalam diri KH. Saleh Darat adalah al-Samarani. Sebagaimana nama Darat, al-Samarani bahkan paling sering dinyatakan sendiri oleh KH. Saleh Darat dalam kitab-kitab yang dikarangnya. Di antara karya-karya KH. Saleh Darat yang menyertakan al-Samarani atau Samarani di belakang nama Muhammad Salih ibn Umar, meliputi; 1) kitab *Majmū'ah al-Sharī'ah al-Kāfiyah li al-Awwām*; 2) *Matan al-Ḥikam*; 3)*Munjiyāt*, 4) *al-Tarjamah Sabīl al-'Abīd ala Jawharah al-Tawḥīd*; 5) *Laṭāif al-Ṭahārah wa Asrār al-Ṣalāh fī Kayfiyyati Ṣalāti al-'Ābidīn wa al-'Ārifīn*; dan 6) *al-Tarjamah Minhāj al-Atqiyā' fī Sharkhi Ma'rifati al-'Adhkiyā*'.

Semarang dan muara sungai Garang menjadi pelabuhan alamiah yang berlokasi di belakang pulau kecil Bergota. Muchayyar, *KH. Muhammad Saleh*, 27 dan 33.

9 B. Adji Murtomo, "Arsitektur Kolonial Kota Lama Semarang", *Enclosure, Volume 7 No. 2 Juni 2008*, 69-79; Rachmat Susatyo, *Penguasaan Tanah dan Ketenagakerjaan di Karesidenan Semarang pada Masa Kolonial* (Semarang: Koperasi Ilmu Pengetahuan Sosial, 2008), 6.

10 Munir, *Pemikiran*, 37.

Penyebutan al-Samarani sebagai bagian integral dari nama seorang ulama ternama sudah menjadi kelaziman di tanah air. Hampir seluruh ulama-ulama terkenal di Nusantara sebelum maupun sesudah era KH. Saleh Darat, seringkali menyertakan nama kota atau daerah tempat kelahiran di belakang nama mereka masing-masing. Penyertaan dimaksud untuk menunjukkan, dari mana ulama-ulama tersebut berasal ataupun dilahirkan. Beberapa nama dapat disebut, seperti Imam Nawawi al-Bantani yang menunjukkan bahwa dirinya berasal dari Banten, Mahfudz al-Termasi untuk menunjukkan Termas (Pacitan) sebagai tempat asal atau tempat kelahirannya, Khathib al-Sambasi (Sambas), Yusuf al-Makassari (Makasar), dan masih banyak lagi.

Selain nama Darat dan Samarani, KH. Saleh Darat juga menggunakan nama sapaan (*al-kunyah*) atau julukan (*al-laqab*) untuk menyebut dirinya. KH. Saleh Darat, misalnya, menggunakan nama Abu Ibrahim sebagai pengarang kitab *Fayḍ al-Raḥmān*, untuk menunjukkan bahwa dirinya merupakan ayah laki-laki dari hasil pernikahannya dengan perempuan Arab, ketika bermukim dan belajar di Makkah. Begitu juga, KH. Saleh Darat juga menggunakan nama Abu Khafil sebagai nama lain dirinya, sebagaimana dinyatakan dalam kitab *Faṣ alatan*. Khafil sendiri merupakan anak laki-laki KH. Saleh Darat dari hasil perkawinannya dengan Shofiyah, anak perempuan Kyai Murtadha, yang dinikahinya sebagai istri kedua setelah meninggalnya istri pertama di Makkah. Sementara Kyai Murtadha adalah teman seperjuangan ayah KH. Saleh Darat saat menjalankan aktifitas dakwah dan melawan pasukan

kolonial Belanda.[11]

Latar belakang keluarga KH. Saleh Darat dapat dibilang memiliki potret ganda. Ayahnya yang bernama Kyai Umar bukan saja dikenal sebagai kyai berpengaruh pada masanya. Lebih dari itu, ayah KH. Saleh Darat juga terlibat secara aktif dalam perang Jawa (1825-1830) yang dipimpin oleh Pangeran Diponegoro melawan kolonial Belanda. Bahkan, sebagaimana ditegaskan Salim, Kyai Umar termasuk salah satu ulama pejuang kepercayaan Pangeran Diponegoro di daerah Semarang khususnya dan Jawa bagian utara pada umumnya.[12]

Sebagai ulama pejuang, Kyai Umar juga membangun jaringan dengan ulama-ulama lainnya yang juga menjadi bagian dari pasukan Diponegoro. Dengan jejaring antar ulama ini, Kyai Umar bahu membahu mendirikan dan mengembangkan pesantren, selain juga memperkuatnya dengan ikatan perkawinan dan membangun hubungan guru-murid antar keluarga besar. Beberapa ulama yang menjadi bagian dari jaringan kyai Umar, dapat disebut.

Pertama, KH. Hasan Bashari yang dikenal sebagai ajudan Pangeran Diponegoro dan pernah ditugaskan merebut daerah Kedu. KH. Bashari dapat ditangkap oleh Belanda, dan selanjutnya diasingkan ke Manado. Sungguh pun demikian, salah satu cucunya yang bernama Kyai Munawir berhasil mendirikan pesantren Krapyak Yogjakarta dan juga menjadi salah satu santri KH. Saleh Darat. *Kedua*, Kyai Sada' dan Kyai Darda' yang dikenal sebagai dua prajurit tangguh Pangeran Diponegoro. Setelah

11 Munir, *Pemikiran*, 36-37.

12 Salim, *al-Majmū'ah*, 23.

Diponegoro tertawan oleh pasukan Belanda, Kyai Darda' yang berasal dari Kudus mengundurkan diri dari militer dan menetap di Mangkang Wetan yang terletak di bagian barat Semarang. Di tempat barunya ini, Kyai Darda' mendirikan dan mengelola sebuah pesantren. Belakangan dua orang ini menjalin ikatan keluarga dengan menjodohkan Kyai Bulkin putra Kyai Sada' dengan anak perempuan Kyai Darda' bernama Natijah. Agar Kyai Umar tidak terputus jaringannya dengan keturunan kedua Kyai di atas, maka KH. Saleh Darat (anak laki-lakinya) dipondokkan di pesantren kyai Darda'. Sebaliknya, dari keluarga Kyai Darda' juga melakukan hal yang sama dengan cara memondokkan Kyai Thohir ke pesantren KH. Saleh Darat di Semarang. Kyai Thohir sendiri merupakan anak laki-laki Kyai Bulkin dari hasil perkawinannya dengan Natijah.

Sementara itu jejaring ketiga adalah Kyai Murtadha yang awalnya menjadi teman seperjuangan Kyai Umar dalam perang Jawa, lalu menjadi besannya dengan menikahkan atau menjodohkan KH. Saleh Darat (anak laki-laki Kyai Umar) dengan Shofiyah (anak perempuan Kyai Murtadha). *Keempat*, Kyai Jamsari yang juga pernah bersama-sama menjadi prajurit Diponegoro bersama Kyai Umar, mendirikan pesantren Jamsari di kota Surakarta. Namun, Kyai Jamsari akhirnya ditangkap oleh pasukan Belanda sehingga pesantrennya tidak ada lagi yang mengelola. Melihat fenomena tersebut, KH. Saleh Darat memerintahkan Kyai Idris bersama sebagian santri senior untuk menghidupkan kembali pesantren Jamsari.[13]

13 Salim, *al-Majmū'ah*, 24-25; Muchayyar, *KH. Muhammad Saleh*, 70-71.

Dalam jejak pernikahan, KH. Saleh Darat disebutkan menikah sebanyak tiga kali, baik ketika masih bermukim di Makkah maupun setelah kembali ke tanah air. Pertama kali, KH. Saleh Darat menikah dengan perempuan Arab saat beliau menimba ilmu di Makkah. Tidak ada data tentang nama perempuan Arab yang dinikahi pertama kali oleh KH. Saleh Darat tersebut. Namun, sampai meninggalnya istri pertama, KH. Saleh Darat mendapat seorang putra yang diberinya nama Ibrahim. Setelah istrinya meninggal dunia, KH. Saleh Darat memutuskan kembali ke tanah air dengan tidak membawa serta Ibrahim.[14] Sungguh pun demikian, nama Ibrahim tetap melekat dalam diri KH. Saleh Darat. Oleh beliau, nama Ibrahim diabadikan bersama namanya dalam satu karyanya yang berjudul *Fayḍ al-Raḥ mān*. Dalam kitab tersebut tertulis nama Abu Ibrahim Muhammad Shalih ibn Umar al-Samarani sebagai pengarang kitab. Data ini diperkuat oleh Ghazali Munir dari hasil wawancaranya dengan Shaykh Siddiq Ibn Muhammad ibn Hasan ibn Abdullah al-Asy'ari yang juga salah seorang murid Shaykh Yasin al-Fadani di Makkah pada musim haji tahun 1989.[15]

Sesampainya di tanah air, ia kembali melangsungkan pernikahan untuk kedua kalinya. KH. Saleh Darat menikahi Shofiyah anak perempuan Kyai Murtadha yang juga sahabat karib ayahnya (Kyai Umar). Dari pernikahan keduanya ini, KH. Saleh Darat mendapatkan dua anak laki-laki yang diberinya nama Yahya dan Kholil. Dari keduanya, melahirkan cucu dan generasi KH. Saleh Darat yang masih hidup dan dapat ditemui hingga

14 Salim, *al-Majmū'ah*, 27.

15 Munir, *Warisan*, 87.

sekarang.[16] Sebagian besar keturunan KH. Saleh Darat dari jalur Yahya dan Khalil ini banyak mendiami kawasan di Jalan Kakap No. 29 Kampung Melayu Darat, Semarang.[17]

Sedangkan pernikahan KH. Saleh Darat yang ketiga berlangsung dengan anak perempuan Bupati Bulus, Purworejo, Jawa Tengah yang secara genealogis berasal dari Arab. Dari perkawinan ketiganya ini, KH. Saleh Darat mendapatkan anak perempuan yang bernama Siti Zahrah. Oleh KH. Saleh Darat, Zahrah dinikahkan dengan salah seorang santri seniornya bernama Kyai Dahlan dari Termas (Pacitan). Dari pernikahannya dengan Dahlan, Zahrah mendapat dua anak yang diberi nama Rahmat dan Aisyah.[18] Hanya saja, hubungan Zahrah dengan Dahlan tidak berlangsung lama, karena Dahlan meninggal dunia di Makkah saat melangsungkan ibadah Haji. Pasca kematian ini, lantas Zahrah dinikahkan kembali dengan Kyai Amir yang juga sebagai salah satu santri senior KH. Saleh Darat. Kyai Amir sendiri merupakan pendiri dan pengasuh pesantren Simbang Kulon, Pekalongan (Jawa Tengah).[19]

Setelah mengarungi bahtera kehidupan dunia dengan segala aktifitasnya, KH. Saleh Darat akhirnya meninggal dunia pada tahun 1903. Kontribusinya yang begitu besar bagi perkembangan Islam Nusantara, terutama di Jawa, dan tingginya pengetahuan Islam yang dimilikinya, berdampak pada munculnya pengakuan dan penghormatan yang tinggi dari masyarakat muslim. Jasa-

16 Salim, *al-Majmū'ah*, 27.

17 Muchayyar, *KH. Muhammad Saleh*, 82.

18 Munir, *Warisan*, 90; Salim, *al-Majmū'ah*, 27-28.

19 Munir, *Warisan*, 90.

jasa KH. Saleh Darat dalam penyiaran dakwah Islam tetap dikenang secara luas oleh masyarakat, terutama bagi muslim di Semarang dan sekitarnya.

Hampir tiap hari, terutama hari-hari Jum'at, makam KH. Saleh Darat dikunjungi oleh masyarakat hampir tanpa henti. Penghormatan masyarakat terhadap beliau juga diwujudkan dalam pelaksanaan *hawl* atau peringatan hari kematiannya pada setiap bulan Syawal.[20] Pada saat berlangsungnya kegiatan *hawl*, berbagai lapisan masyarakat berdatangan, tak hanya dari Semarang, melainkan juga kota-kota lain di Jawa Tengah, seperti Tegal, Solo, Pekalongan, Kendal, Kabupaten Semarang, Demak, Pati, dan Grobogan. Kebanyakan datang pagi-pagi, namun sebagian sudah menginap di tempat itu beberapa hari sebelumnya.[21]

Jika ditelisik dari masa hidupnya yang berkisar antara tahun 1820 sampai dengan 1903, maka dapat dikatakan KH. Saleh Darat hidup di tengah melejitnya perkembangan intelektual muslim di Nusantara. Sebagian besar ulama Nusantara pada masanya, bukan saja menjadi pelajar di Makkah. Para ulama tersebut juga berhasil menempati posisi strategis, sebagai pengajar dan guru besar di kantong-kantong atau pusat-pusat pembelajaran Islam di Makkah dan Masjid al-Ḥaram. Lebih dari itu, mereka juga dikenal sangat produktif menuangkan pemikiran-pemikiran

20 Menarik dicatat, waktu pelaksanaan *hawl* KH. Saleh Darat tidak bertepatan dengan tanggal kematian beliau, yakni tanggal 28 Ramadhan. Temuan Munir menunjukkan, "*hawl* tidak dilaksanakan tepat pada hari atau tanggal wafatnya dengan pertimbangan mengambil waktu yang sudah longgar dan tidak merepotkan para peziarah karena menghadapi hari raya idul fitri". Munir, *Warisan*, 74.

21 "Hawl Ke-106 KH. Saleh Darat, Guru Pendiri NU dan Muhammadiyah", *Suara Merdeka, 03 November 2006.*

dalam berbagai bidang kajian keilmuan Islam ke dalam karya tulis cukup monumental.

Shaykh Nawawi al-Bantani (1813-1897) dapat disebut sebagai salah satu ulama Nusantara yang hidup pada era yang sama dengan KH. Saleh Darat.[22] Selain sama-sama menimba ilmu di Makkah, keduanya juga memiliki guru yang sama, yakni Shaykh Ahmad ibn Zaini Dahlan dan Shaykh Ahmad Nakhrawi. Meskipun tidak ada keterangan pasti, KH. Saleh Darat menjalin kontak dengan Shaykh Nawawi, namun Salim menduga kuat keduanya pernah melakukan hubungan, ketika berada di Makkah.[23]

Selain Nawawi, ulama Nusantara yang mendapatkan reputasi tinggi sebagai intelektual muslim di Makkah pada era KH. Saleh Darat adalah, Shaykh Mahfudz al-Termasi (w. 1919 M). Ia dikenal sebagai salah satu pengajar di Makkah yang diikuti oleh para santri, bukan saja dari Nusantara melainkan juga Asia Tenggara dan Asia Selatan, terutama India. Konsentrasi pembelajarannya di bidang Hadith yang hanya menjadi "perhatian satri-santri pilihan saja", mengantarkan dirinya memiliki reputasi "lebih besar dari pada Shaykh Nawawi al-Bantani", meskipun "buku-buku Shaykh Nawawi lebih populer dan ada di mana-mana"[24], terlebih dalam

22 Hampir tidak ada yang meragukan kedalaman pengetahuan Shaykh Nawawi al-Bantani dalam berbagai bidang kajian Islam. Nawawi tidak hanya diakui reputasinya oleh pelajar, santri maupun ulama Nusantara. Lebih dari itu, ia juga dikenal berpengatahuan luas oleh pelajar maupun ulama dari berbagai Negara. Kedalaman pengetahuan yang dimilikinya mengantarkan dirinya mendapatkan julukan *imam al-haramayn*, pemimpin agama di Makkah dan Madinah, julukan yang nampak tertulis jelas dalam sampul karya tafsirnya yang cukup popular, *Tafsir Marāh Labīb*. Dengan statusnya sebagai *imam al-haramayn*, Nawawi disebut-sebut mendapatkan pengakuan akademis cukup tinggi yang tidak dipunyai oleh ulama-ulama nusantara di Makkah dan Madinah. Mas'ud, *Dari Haramain*, 109-156.

23 Salim, *al-Majmū'ah*, 39.

24 Mas'ud, *Dari Haramain*, 162.

lingkungan pesantren-pesantren di Nusantara.

Selain Shaykh Nawawi dan Shaykh Mahfudz, ulama Nusantara lainnya yang juga belakangan cukup terkenal adalah KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947), KH. Ahmad Dahlan (1868-1923), KH. Khalil Bangkalan, Shaykh Ahmad Khatib Sambas (w. 1875), Shaykh Ahmad Khathib Minangkabau (1855-1916), dan KHR. Asnawi Kudus (1861-1925). Mereka adalah intelektual muslim pada era KH. Saleh Darat yang memiliki kesempatan luas mendapatkan didikan para ulama kenamaan pada pusat-pusat pembelajaran di Haramain. Menariknya, sebagian dari intelektual muslim tersebut, seperti Hasyim Asy'ari dan Ahmad Dahlan merupakan dua santri atau murid KH. Saleh Darat, ketika dirinya berada di Jawa (Semarang).

2. Perjalanan Pembentukan Intelektual KH. Saleh Darat

Sebagaimana hampir berlaku umum di kalangan ulama-ulama besar di Nusantara, mereka memiliki kecenderungan kuat sebagai pengembara dan melanglang buana ke berbagai tempat atau pesantren untuk memperdalam pengetahuan agamanya, dan bahkan ke mancanegara sekalipun.[25] Karakter pengembara nampak jelas juga melekat dalam diri KH. Saleh Darat, yang hampir sebagian hidupnya dihabiskan di tempat pengembaraan untuk mendalami

25 Fenomena kuatnya arus penggembaraan di kalangan ulama Nusantara, bisa jadi dipengaruhi oleh ungkapan terkenal Imam Syafi'i (w. 204). Kepada para murid-muridnya, Imam Syafi'i sangat mendorong murid-muridnya agar melakukan pengembaraan demi ilmu pengetahuan. Imam Syafi'i mengungkapkan, "Tidaklah layak bagi orang yang berakal dan berilmu beristirahat (dalam mencari ilmu). Tinggalkan Negerimu, dan berkelanalah, kelak engkau akan menemukan pengganti orang-orang yang kau tinggalkan. Bersusah payahlah, karena sesungguhnya ketinggian derajat kehidupan hanya bisa dicapai dengan kesusahpayahan". Didin Hafiduddin, "Tinjauan Atas Tafsir Al-Ghazali Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara", dalam Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung: Mizan Press, 1987), 40.

pengetahuan Islam. Namun demikian, sebagai bagian dari keluarga ulama, sebelum melakukan pengembaraan, KH. Saleh Darat banyak menghabiskan waktunya untuk belajar agama di bawah bimbingan langsung orang tuanya.

Di bawah bimbingan ayahnya (Kyai Umar), KH. Saleh Darat mulai mempelajari berbagai bidang pengetahuan Islam. Pelajaran al-Qur'an merupakan bidang kajian paling awal yang dipelajari oleh KH. Saleh Darat dari ayahnya, dimulai dari surat-surat pendek, terutama al-Fatiḥah, karena surat ini banyak berkaitan dengan praktik-praktik ibadah, seperti shalat lima waktu. Dengan ayahnya pula, KH. Saleh Darat juga belajar do'a-do'a dan pengetahuan bacaan al-Qur'an (ilmu tajwid) yang berguna untuk memperbaiki bacaan al-Qur'annya.[26]

Setelah memperdalam berbagai bidang pengetahuan Islam melalui ayahnya, KH. Saleh Darat mulai mengembara ke berbagai pesantren di luar Jepara. Pesantren di Waturoyo, Margoyoso, Kajen, Pati adalah tempat yang dituju KH. Saleh Darat kali pertama. Di pesantren yang sampai saat ini masih berdiri dan menjalankan aktifitas dakwahnya tersebut, ia berguru kepada KH. Sahid, seorang kyai keturunan Kyai Mutamakkin yang hidup pada masa Paku Buwono II (1727-1749 M). Di bawah bimbingan Kyai Syahid, KH. Saleh Darat mempelajari beberapa kitab fikih yang cukup populer di kalangan pesantren di Jawa, seperti *Fatḥ al-Qarīb al-Mujīb, Fatḥ al-Mu'īn, Minhāj al-Qawwīm, Syaraḥ al-Khatib,* dan *Fatḥ al-Wahhāb*.[27]

26 Munir, *Pemikiran*, 38.

27 Sabir, *Studi Kitab*, 10; Salim, *al-Majmū'ah*, 28-29.

Di bawah bimbingan Kyai Syahid, KH. Saleh Darat bukan saja berhasil mendalami kitab-kitab di atas, melainkan juga mendapatkan *isnād* atau *ijāzah* yang langsung menghubungkan mata rantai kitab sampai pada pengarangnya. Sebagaimana diketahui, kitab-kitab di atas dipelajari KH. Saleh Darat melalui bimbingan dari Kyai Syahid, yang mendapatkan dari Shaykh Muhammad Nur Sepaton Semarang, dari Kyai Muhyi Keranggan Semarang, mendapatkan dari Kyai Zahid Makkah, Kyai Dimyati dan Shaykh Muhammad Rais Makkah.[28]

Dari kitab-kitab yang dipelajari di atas juga menunjukkan, KH. Saleh Darat pada dasarnya sudah memiliki pengetahuan dasar tentang bahasa Arab dan Fikih yang cukup. Penting dicatat, bahwa kitab-kitab di atas merupakan kitab fikih tingkat lanjut dan memerlukan waktu cukup lama untuk mendalaminya. Biasanya, kitab-kitab tersebut diajarkan atau dikaji oleh para santri yang sudah relatif lama belajar di pesantren. Paling tidak, keterlibatan KH. Saleh Darat dalam pembelajaran berbagai kitab Fikih di atas menjadi bukti awal bahwa dirinya sudah memiliki kecakapan membaca kitab kuning sebelum mondok di Waturoyo.[29]

Setelah dirasa cukup di Waturoyo, KH. Saleh Darat melanjutkan penggembaraan ilmunya ke kota Kudus. Di Kota ini, ia berguru kepada Kyai Muhammad Salih ibn Asnawi, salah satu ulama sufi terkemuka di Kudus pada saat itu. Di bawah bimbingan Kyai Muhammad, KH. Saleh Darat mendalami berbagai kitab,

28 Muchayyar, *KH. Muhammad Saleh*, 74.

29 Munir, *Pemikiran*, 40; Salim, *al-Majmū'ah*, 29.

termasuk tafsir *Jalālayn* karya al-Suyuthi dan al-Maḥalli.[30] Dari kyai Muhammad ini pula, ia mendapatkan ijazah atas tafsir di atas dari gurunya, yang mendapatkan dari Kyai Nur Sepaton Semarang dan dari ayahnya sendiri (KH. Asnawi).[31]

Selepas dari Kudus dan Kyai Muhammad, KH. Saleh Darat melanjutkan studinya ke kota Semarang. Di kota ini, ia berguru kepada Kyai Ishak Damaran. Di bawah bimbingan Kyai Ishak, KH. Saleh Darat belajar berbagai kitab, termasuk *naḥwu, ṣarraf,* dan *Fatḥ al-Wahhāb*. Masih di kota yang sama, KH. Saleh Darat menemui Kyai Abu Abdullah Muhammad al-Hadi al-Baiquni untuk memperdalam ilmu falak. KH. Saleh Darat juga menemui ulama terkemuka lainnya di Semarang, yakni Ahmad Bafaqih Ba'alawi, dan Abdul Ghani Bima. Di bawah bimbingan Ahmad Bafaqih, KH. Saleh Darat mendalami berbagai kitab, termasuk *Jawharah al-Tawhīd* karya Ibrahim al-Laqqani dalam bidang tauhid, dan *Minhāj al-'Ābidīn* karya al-Ghazali dalam bidang tasawuf. Sementara bersama Abdul Ghani, ia banyak belajar *Sittīn al-Masā'il*.[32]

Belum puas dengan ilmu yang didapatkan di Pati, Kudus dan Semarang, KH. Saleh Darat melanjutkan penggembaraanya ke Lowano, Begelan, Purworejo, Jawa Tengah. Di kota ini, ia menemui Haji Muhammad Irsyad guna mendapatkan bimbingan berkenaan dengan ilmu pengetahuan dan nasehat (*maw'iẓah*). Hasil belajarnya dengan Haji Muhammad belakangan diuraikan oleh KH. Saleh Darat

30 Munir, *Pemikiran*, 40; Salim, *al-Majmū'ah*, 29; Sabir, *Studi Kitab*, 10.

31 Muchayyar, *KH. Muhammad Saleh*, 74.

32 Munir, *Pemikiran*, 40; Salim, *al-Majmū'ah*, 29; Sabir, *Studi Kitab*, 10.

dalam ungkapan-ungkapannya yang berbentuk *naḍam*.[33]

Jika dilihat dari berbagai bidang pengetahuan yang dipelajarinya di atas menunjukkan, pada dasarnya KH. Saleh Darat sudah memiliki pengetahuan Islam cukup mapan di usia muda. Selain mendalami bidang keilmuwan tauhid, KH. Saleh Darat juga banyak belajar berbagai bidang kajian Islam lainnya, seperti fikih, tasawuf, dan bahkan ilmu tata bahasa Arab (nahwu dan sharaf). Sungguh pun demikian, KH. Saleh Darat masih merasa belum memadai kapasitas keilmuannya. Ia pun berencana memperdalam ilmu keagamaan yang telah dimilikinya ke Makkah.[34] Keinginan KH. Saleh Darat tersebut ternyata mendapat dukungan kuat dari ayahnya (Kyai Umar). Oleh ayahnya, KH. Saleh Darat kemudian diajak pergi ke Makkah melalui Singapura dengan dua tujuan sekaligus, menunaikan ibadah haji dan memperdalam keilmuannya di bawah bimbingan ulama-ulama terkemuka di tanah suci.[35]

---

33 Munir, *Pemikiran*, 41. Jika dilihat dari uraian bait-bait dalam *maw'iẓah*, nampak berisikan ajaran-ajaran etika dan tasawuf yang harus dilakukan oleh seorang muslim yang mengiginkan mendapatkan kebahagiaan dunia dan akhirat. Saleh Darat, Punika Naḍam fi Syaikhina Haji Irsyad Luwono, Begelan, Purworejo", dalam Saleh Darat, *Tarjamah Sabīl al-'Abīd 'ala Jawharah al-Tawḥīd*, (Semarang: Thaha Putra, tt), 391-399.

34 Hingga abad ke-19 M, Makkah dikenal sebagai pusat aktifitas pembelajaran keilmuan Islam yang menjadi tujuan akhir bagi para santri di Nusantara yang bermaksud memperdalam kapasitas keilmuannya. Selain berguru pada ulama-ulama Nusantara yang telah menduduki posisi sebagai santri senior di Makkah, para santri juga dapat secara langsung menimba ilmu dari para intelektual muslim dari berbagai Negara. Tidak mengejutkan, jika dari tahun ke tahun jumlah santri dari Nusantara ke Makkah semakin banyak jumlahnya sampai memasuki abad ke-19. Munir, *Pemikiran*, 41; Salim, *al-Majmū'ah*, 31.

35 Muchayyar, *KH. Muhammad Saleh*, 75. Namun, tidak ada data pasti tentang kapan perginya KH. Saleh Darat pergi ke Makkah bersama ayahnya (Kyai Umar). Demikian pula, kembalinya KH. Saleh Darat dari Makkah juga nyaris tidak diketemukan data pastinya. Diperkirakan, KH. Saleh Darat pergi dan menetap di Makkah serta kembali ke tanah air sebelum kedatangan C. Snouck Hurgronje ke kota suci tersebut. Hal ini berarti, KH. Saleh Darat sudah meninggalkan kota suci tersebut sebelum tahun 1884. Penting dicatat, bahwa Snouck Hurgronje mulai memasuki Jenddah pada 3 Agustus 1884, dan Makkah pada Pebruari

Di Makkah, KH. Saleh Darat pertama kali berguru kepada Shaykh Muhammad Muqri' al-Mishri al-Makki. Di bawah asuhan Shaykh Muhammad, KH. Saleh Darat banyak mendapatkan bimbingan belajar teologi Islam, terutama kitab *Ummu al-Barahin* karya Muhammad al-Sanusi.[36] Namun, tidak ada keterangan pasti, apakah KH. Saleh Darat mendapatkan *ijāzah* atas *isnād* kitab *Ummu al-Barahin* dari Shaykh Muhammad Muqri al-Mishri al-Makki.

KH. Saleh Darat juga berguru kepada salah satu pengajar di Masjidil Haram dan Masjid Nabawi, yang bernama Shaykh Muhammad ibn Sulaiman Hasbullah. Kepadanya, ia belajar berbagai bidang keilmuan Islam, seperti *Sharḥ al-Khathīb* dan *Fatḥ al-Wahhāb* (fikih), dan *Alfiyah* ibn Malik beserta syarahnya.[37] Dari Ibn Hasbullah tersebut, KH. Saleh Darat juga mendapatkan ijazah yang mengantarkan dirinya memiliki mata rantai (*isnād*) sampai pada para pengarang kitab-kitab tersebut di atas. Sebagaimana dinyatakan KH. Saleh Darat dalam *Murshīd al-Wajīz*, ia mendapat pengetahuan tentang *Sarḥ al-Khathīb, Fatḥ al-Wahhāb, Alfiyyah*, dan Syarahnya dari Shaykh Muhammad ibn Sulaiman Hasballah yang mendapatkan dari Shaykh Abdul Hamid al-Daghastani (gurunya). Sementara, Shaykh al-Daghastani sendiri belajar kitab-kitab di atas dari Ibrahim al-

1885. Namun, pada Agustus 1885, ia diminta untuk meninggalkan Makkah oleh pemerintah Inggris. Dalam rentang waktu tersebut, Snouck Hurgronje banyak bertemu dengan para ulama maupun pelajar asal Nusantara, terutama Imam Nawawi al-Bantani, yang nama-nama mereka disebutkan dalam hasil laporan penyelidikannya. Namun, dari sekian banyak nama yang disebut, tidak satupun yang menyertakan nama KH Darat. Munir, *Pemikiran*, 42; Salim, *al-Majmū'ah*, 32.

36 Salim, *al-Majmū'ah*, 32; Munir, *Pemikiran*, 42; Sabir, *Studi Kitab*, 11.

37 Salim, *al-Majmū'ah*, 23-33; Munir, *Pemikiran*, 43; Sabir, *Studi Kitab*, 11.

Bajuri, yang mememperolehnya dari al-Syarqawi, pengarang Syarah al-Ḥikam.[38]

Pada saat masih di Makkah, KH. Saleh Darat juga menemui Shaykh Ahmad ibn Zaini Dahlan yang saat itu menjabat sebagai mufti Makkah dan intelektual muslim ternama pada zamannya. Selain pengetahuannya sangat luas dalam bidang fikih, terutama fikih madzhab Syafi'i, Shaykh Dahlan juga cukup terkenal kapasitasnya sebagai ahli sejarah (*muarrikh*) dan ahli bahasa Arab. Kedalaman ilmu yang dimilikinya menarik banyak minat para pelajar dari Indonesia untuk terlibat dalam aktifitas pembelajaran yang dilakukan oleh Shaykh Dahlan. Beberapa pelajar dari tanah air yang belakangan menjadi ulama terkemuka di Makkah pernah menjadi murid Shaykh Dahlan, seperti Imam Nawawi al-Bantani, Mahfudz al-Termasi, Khathib Sambas, dan seterusnya. Kepada Shaykh Dahlan, KH. Saleh Darat sendiri secara khusus belajar *Iḥ yā' 'Ulūm al-Dīn* karya Imam al-Ghazali. Dan darinya pula, KH. Saleh Darat mendapat ijazah yang secara langsung mengantarkan dirinya memiliki mata rantai dengan pengarang *Iḥyā'* (Imam al-Ghazali).[39]

Selain kepada Shaykh Dahlan, KH. Saleh Darat juga belajar pada *al-'Allāmah* Ahmad Nahrawi al-Mishri al-Makki. Di bawah bimbingan Ahmad Nahrawi, KH. Saleh Darat secara serius mendalami tasawuf Islam, terutama *al-Ḥikam* karya Ibnu Aṭa'illah al-Sakandari.[40] Dari Ahmad Nahrawi juga tidak didapatkan keterangan pasti, apakah KH. Saleh Darat mendapatkan ijazah atau tidak

38 Salim, *al-Majmū'ah*, 33.

39 Salim, *al-Majmū'ah*, 33-34; Munir, *Pemikiran*, 43; Sabir, *Studi Kitab*, 11.

40 Salim, *al-Majmū'ah*, 34; Munir, *Pemikiran*, 43; Sabir, *Studi Kitab*, 11.

atas kitab *al-Ḥikam* yang dikajinya secara mendalam. Yang pasti, belakangan diketahui KH. Saleh Darat memiliki perhatian serius terhadap *al-Ḥikam*, sehingga menarik minatnya untuk meringkas dan menyalin kitab tersebut ke dalam bahasa Jawa.

Selama di Makkah, KH. Saleh Darat juga sempat berguru kepada pengajar di Masjidil Haram lainnya, yakni Sayyid Muhammad Salih al-Zawawi al-Makki. Di hadapan gurunya ini, ia mendalami *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya Imam al-Ghazali, terutama jilid I dan II.[41] Namun, tidak terdapat keterangan memadai, apakah KH. Saleh Darat mendapatkan ijazah dari Sayyid Muhammad atas karya Imam al-Ghazali tersebut.

KH. Saleh Darat juga sempat belajar kepada Kyai Zahid atau Zaid selama bermukim di Makkah. Kepada ulama ini, ia belajar *Fatḥ al-Wahhāb*, sebuah kitab fikih madzhab Syafi'i yang biasanya diajarkan kepada para santri senior di pesantren-pesantren Nusantara. Melalui Kyai Zahid, KH. Saleh Darat berhasil mendapatkan ijazah yang mempersambungkannya dengan pengarang *Fatḥ al-Wahhāb* tersebut. Terhadap kitab yang sama, yakni *Fatḥ al-Wahhāb*, KH. Saleh Darat juga mendalaminya kembali melalui bimbingan Shaykh Umar al-Sami. Tidak ada keterangan pasti, KH. Saleh Darat mendapatkan ijazah *Fatḥ al-Wahhāb* dari Shaykh Umar.[42]

Merasa masih belum cukup mapan keilmuannya, KH terus mencari para Shaykh yang memberikan pelajaran agama di kantong-kantong pendidikan di Makkah. Ia akhirnya bertemu dengan Shaykh Yusuf al-Sanbulawi al-Mishri, yang akhirnya

41 Salim, *al-Majmū'ah*, 34.

42 *Ibid.*, 34-35.

membimbingnya untuk mendalami *Sharḥ al-Taḥrir* karya Zakariya al-Anshari.[43] Dari Shaykh Yusuf ini, juga tidak ditemukan data tentang penerimaan ijazah kitab *Sharḥ al-Taḥrir* yang diterima oleh KH. Saleh Darat.

Selama di Makkah, KH. Saleh Darat juga memanfaatkan waktunya untuk mempelajari bidang kajian tafsir al-Qur'an. Hal ini dibuktikan dengan keikutsertaannya dalam kegiatan pembelajaran yang diberikan oleh Shaykh Jamal, yang juga dikenal sebagai salah satu mufti madzhab Hanafi di Makkah.[44] Namun, tidak begitu jelas, kitab tafsir yang didalami oleh KH. Saleh Darat melalui bimbingan Shaykh Jamal tersebut.

Dari guru-guru maupun kitab-kitab yang dipelajari KH. Saleh Darat selama bermukim di Makkah, ditanggapi secara beragam oleh para pengkajinya. Munir, salah satunya, memahami KH. Saleh Darat termasuk salah satu intelektual muslim di Nusantara yang haus terhadap ilmu pengetahuan. Selain itu, dalam pandangan Munir, KH. Saleh Darat dapat dikategorikan sebagai "musafir pencari ilmu dari pesantren ke pesantren yang lain". Namun, kegairahan KH. Saleh Darat berkelana atau bermusafir tersebut bukan semata-mata mencari pengetahuan Islam semata. Lebih dari itu, KH. Saleh Darat juga mengharapkan berkah (*ngalap berokah*) dengan para ulama yang mengelola pesantren-pesantren tersebut. Dalam pandangan Munir, KH. Saleh Darat meyakini semakin tinggi kharisma dan ilmu pengetahuan Islam seorang ulama, maka akan semakin tinggi pula kualitas berkahnya.[45]

Sebaliknya, Muchayyar memahami keberadaan dan

43 *Ibid.*, 35.

44 Munir, *Pemikiran*, 44.

45 Munir, *Warisan*, 39.

pengembaraan KH. Saleh Darat di Makkah dari perspektif berbeda. Dengan kitab-kitab yang dipelajari dan guru-guru pembimbingnya menjadi bukti nyata, bahwa KH. Saleh Darat merupakan ulama "yang general dan cemerlang yang menguasai beberapa bidang ilmu (keislaman) secara sempurna". Lebih dari itu, KH. Saleh Darat juga dapat "dipandang sebagai tokoh intelektual yang dapat memberikan bimbingan dengan segala kemampuan dan intelektualitasnya itu kepada para *mukimin* dan pencari ilmu di Makkah". Muchayyar memberikan bukti kongkret atas kapasitas KH. Saleh Darat tersebut. Dengan mengutip *Murshīd al-Wajīz* karya KH. Saleh Darat, ia menegaskan "siang dan malam selalu banyak orang yang mengelilinginya untuk mendapatkan pancaran ilmu agama dan barakahnya selama belajar di Makkah, baik orang Islam dari Indonesia maupun dari manca negera".[46]

Sementara bagi peneliti, terdapat catatan-catatan menarik berkenaan dengan pengembaraan intelektual, baik ketika menjelajahi beberapa pesantren di Jawa maupun pada saat menimba ilmu di Makkah. Catatan pertama yang patut diberikan kepada KH. Saleh Darat adalah, kuatnya keinginan untuk menguasai berbagai bidang kajian Islam. Dari kitab-kitab yang dipelajari selama menimba ilmu kepada beberapa ulama di Kajen, Kudus dan Semarang maupun para ulama Makkah menunjukkan, KH. Saleh Darat tidak hanya tertarik mendalami bidang kajian fikih semata. Lebih dari itu, beliau juga memiliki perhatian serius terhadap bidang kajian selain fikih, seperti teologi, tasawuf, ilmu falak, tata bahasa, dan tafsir al-Qur'an (*lihat tabel*).

46 Muchayyar, *KH. Muhammad Saleh*, 77.

Tabel
Bidang Pengetahuan Islam yang Digeluti KH. Saleh Darat

Bidang Kajian	Nama Kitab	Guru
Teologi	Jawharah al-Tawḥīd	Sayyid Ibn Ahmad Bafaqih Ba'lawi (Semarang)
	Sittin al-Masā'il	Shaykh Abdul Ghani Bima (Semarang)
	Etika dan Nasehat	Haji Muhammad Irsyad (Purworejo)
	Umm al-Barahin	Muhammad al-Muqri al-Mishri al-Makki (Makkah)
Fikih	Fatḥ al-Qarīb	K.H.M Syahid (Kajen)
	Fatḥ al-Mu'īn	K.H.M Syahid (Kajen)
	Minhāj al-Qawwīm	K.H.M Syahid (Kajen)
	Sharḥ al-Tahrīr	Shaykh al-Sanbulawi al-Mishri (Makkah)
	Sharḥ al-Khaṭīb	K.H.M Syahid (Kajen), dan Muhammad Ibn Sulaiman Hasbullah (Makkah)
	Fatḥ al-Wahhāb	K.H.M Syahid (Kajen), KH Ishak (Damaran), Muhammad Ibn Sulaiman Hasbullah (Makkah), Kyai Zahid/Zaid (Makkah), dan Shaykh Umar al-Syami.
Tasawuf	Minhāj al-'Abidīn	Sayyid Ibn Ahmad Bafaqih Ba'lawi (Semarang)
	Ihyā' 'Ulūm al-Dīn	Shaykh Ahmad Zaini Dahlan (Makkah), dan Sayyid Muhammad Shalih al-Zawawi al-Makki (Makkah)
	Ḥikam Aṭā'illah	Shaykh Ahmad al-Nakhrawi al-Makki (Makkah)
Tata Bahasa	Naḥwu	KH. Ishak (Damaran)
	Ṣaraf	KH. Ishak (Damaran)
	Alfiyah Ibnu Malik dan Syarahnya	Muhammad Ibn Sulaiman Hasbullah (Makkah)
Tafsir	Tafsīr al-Jalālayn	K.H.R. Muhammad Salih ibn Asnawi (Kudus)
	-	Shaykh Jamal (Makkah)
Qira'ah dan Tajwid	-	Kyai Umar (Ayah KH. Saleh Darat)
Ilmu Falak	-	Abu Abdullah Muhammad al-Baiquni (Semarang)

Tidak dapat dipungkiri, berdasar pada tabel di atas, fikih menjadi bidang kajian Islam yang cukup menarik perhatian KH. Saleh Darat. Beberapa kitab yang selama ini menjadi rujukan penting bidang fikih di pesantren, didalaminya secara serius, seperti *Fatḥ al-Qarīb, Fatḥ al-Mu'īn, Minhāj al-Qawwīm, Sharḥ al-Taḥrīr, Sharḥ al-Khatīb*, dan *Fatḥ al-Wahhāb*. Tidak hanya itu, kitab-kitab fikih dimaksud juga biasa dipelajari oleh pelajar atau santri tingkat menengah ke atas.[47] Hal ini menunjukkan, KH. Saleh Darat secara serius mengetahui seluk beluk fikih secara mendalam dan paripurna. Hanya saja, keseriusan KH. Saleh Darat nampaknya hanya pada fikih Syafi'i dan bukan madzhab lainnya, seperti Hanafi, Maliki dan Hanbali. Menjadi penting dicatat, bahwa kitab-kitab fikih yang didalami oleh KH. Saleh Darat di atas secara keseluruhan berada dan menjadi bagian dari madzhab Syafi'i.

Dalam konteks keseriusan KH. Saleh Darat terhadap bidang kajian fikih, ia nampak memberi perhatian lebih terhadap kitab *Fatḥ al-Wahhāb* yang dikarang oleh Zakaria al-Anshari (w. 926 H). Perhatian lebih KH. Saleh Darat terhadap kitab ini ditunjukkan oleh keseriusannya untuk mendalami di bawah guru yang berbeda-beda, baik ketika masih belajar di pesantren di Jawa maupun di Makkah. Tabel di atas menunjukkan, *Fatḥ al-Wahhāb* pernah dipelajari KH. Saleh Darat di bawah bimbingan KH.M Syahid (Kajen), KH Ishak (Damaran), Muhammad Ibn Sulaiman Hasbullah (Makkah), Kyai Zahid/Zaid (Makkah), dan Shaykh Umar al-Syami (Makkah).

47 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), 154.

Bagi Munir, keseriusan KH. Saleh Darat terhadap *Fatḥ al-Wahhāb* dipahami sebagai bentuk mencari keberkahan (*ngalap berokah*) dari pada ulama yang diyakini memiliki kapasitas keilmuwan tinggi.[48] Namun bagi peneliti, terdapat alasan lain yang menyebabkan KH. Saleh Darat begitu apresiatif terhadap karya Zakaria al-Anshari tersebut. *Fatḥ al-Wahhāb* secara genealogis memiliki akar dari ulama yang selama ini dikenal sebagai intelektual muslim paling otoritatif di kalangan madzhab Syafi'i, yakni Imam Rafi'i (w. 623/1226) dan Imam Nawawi (w. 676).[49] Riset Martin menunjukkan, kitab ini merupakan elaborasi lanjut (*ḥashiyyah*) dari kitab *al-Muḥarrār* karya Imam Rafi'i. Kitab tersebut kemudian diringkas oleh Imam Nawawi dalam karyanya yang berjudul *Minhāj al-Ṭālibīn*. Dari *Minhāj al-Ṭālibīn* ini muncul berbagai karya elaborasi awal (*sharḥ*) dari beberapa ulama, *Kanz al-Rāghibīn* oleh al-Mahalli (w.864 H), *Tuḥfah al-Muhtāj* yang ditulis Ibnu Hajar al-Haytami (w. 973), *Nihāyah al-Muhtāj* oleh Imam Ramli (w. 1004), Syarbini dengan *Mughni al-Muhtāj*, dan *Maihāj al-Ṭullāb* oleh Zakariya al-Anshari. Dari

48 Munir, Pemikiran, 44; Munir, Warisan, 39.

49 Hal ini nampak jelas dalam keputusan Mu'tamar I NU di Surabaya pada tanggal 21 Oktober 1926. Dalam keputusan tersebut dinyatakan, bagi ulama-ulama NU yang bermaksud memberikan fatwa atau hendak menentukan rujukan, maka harus memenuhi persyaratan sebagai berikut. Pertama, para ulama harus mendahulukan pendapat yang disepakati oleh Imam Rafi'i dan Imam Nawawi. Kedua, jika tidak ditemukan, maka para ulama harus mendahulukan pendapat yang disetujui atau dipilih oleh Imam Nawawi saja. Ketiga, jika persyaratan kedua tidak terpenuhi, maka para ulama harus mendahulukan pendapat yang dipilih atau disepakati oleh Imam Rafi'i saja. Keempat, jika dalam persyaratan ketiga tidak ditemukan, maka ulama harus menggunakan pendapat atau fatwa yang didukung oleh mayoritas ulama. Kelima, jika dalam butir keempat juga tidak ditemukan, maka para ulama harus mengikuti pendapat atau fatwa ulama terpandai. Dan keenam, jika tetap menemukan butir kelima, maka para ulama dapat mengikuti pandangan, pendapat atau fatwa ulama lain yang paling dapat menjaga diri (al-warā'). Zul Asyiri LA, Nahdhatul Ulama, Studi tentang Faham Keagamaan dan Pelestariannya Melalui Lembaga Pendidikan Pesantren (Riau: Susqa Press, 1993), 94.

kitab terakhir oleh pengarang yang sama (al-Anshārī) dielaborasi lanjut dalam bentuk *ḥashiyyah* ke dalam karya yang berjudul *Fatḥ al-Wahhāb*.[50] Hal ini tentu berbeda dengan kitab-kitab lain yang selama ini banyak digunakan di kalangan pesantren, seperti *Fatḥ al-Mu'īn*, *Taqrīb*, dan kitab-kitab fikih madzhab Syafi'i lainnya. Kitab-kitab ini tidak memiliki sandaran genealogis secara langsung dengan dua ulama yang diakui sangat otoritatif di kalangan madzhab Syafi'i, yakni Imam Rafi'i dan Imam Nawawi.

Tabel di atas juga menunjuk pada temuan, bahwa KH. Saleh Darat memiliki perhatian serius terhadap teologi Islam. Berbagai kitab teologi Islam yang sampai sekarang masih populer di kalangan pesantren di Nusantara, praktis di dalami secara serius oleh KH. Saleh Darat, seperti *Jawharah al-Tawḥīd, Sittīn al-Masā'il* dan *Umm al-Barāhin*. Studi Bruinessen menemukan, *Jawharah al-Tawḥīd* merupakan kitab teologi yang banyak dipergunakan di kalangan pesantren untuk tingkat menengah. Biasanya kitab tersebut disandingkan dengan kitab-kitab lainnya, seperti *Nūr al-ẓ alam, Tuḥfah al-Murīd, Fatḥ al-Majīd, Jawāhir al-Kalāmiyyah, Ḥuṣūn al-Hamidiyyah*, dan *Aqīdah al-Islāmiyyah*. Sebaliknya, *Umm al-Barāhin* dipergunakan bagi kalangan pelajar atau santri tingkat tinggi (*aliyah*) dan kelas-kelas khusus (*khawāṣ*).[51] Dengan mengacu pada Bruinessen, maka dapat disimpulkan pengetahuan teologi Islam yang dimiliki oleh KH. Saleh Darat dapat disebut cukup mendalam, selain juga penguasaannya terhadap bidang kajian fikih.

50 Bruinessen, *Kitab Kuning*, 118-119.

51 Bruinessen, *Kitab Kuning*, 155.

Dalam bidang kajian tasawuf, KH. Saleh Darat juga memiliki perhatian serius untuk mendalaminya. Hal ini nampak dalam kitab-kitab tasawuf yang dikaji oleh KH. Saleh Darat di bawah bimbingan ulama-ulama terkemuka di Jawa maupun di Makkah. Kitab *Minhāj al-Ābidīn, Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, dan *Ḥikām al-Aṭa'illāh* merupakan kitab yang diajarkan kepada para santri tingkat atas dan kelas khusus (*khawaṣ*).[52] Agar memiliki pemahaman mendalam, KH. Saleh Darat bahkan mempelajari *Iḥyā'* karya Imam al-Ghazali di bawah bimbingan dua orang guru, yakni Shaykh Ahmad Zaini Dahlan (Makkah), dan Sayyid Muhammad Shalih al-Zawawi al-Makki (Makkah).

Yang menarik, dari proses pencarian dan pendalaman pengetahuan Islam baik selama di Jawa maupun Makkah, KH. Saleh Darat nampak tidak memiliki perhatian atau setidak-setidaknya, kurang tertarik dengan disiplin hadith. Tidak ada bukti historis yang menunjukkan, KH. Saleh Darat mendalami kitab-kitab Hadits popular dan dapat dipertanggung jawabkan (*al-mu'tabarah*), seperti Shahih Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Tirmidzi, Sunan Ibnu Majjah, Sunan Abu Dawud, Musnad Ahmad bin Hanbal, Muwaṭṭa' Imam Malik, dan seterusnya.

Hal ini sangat jauh berbeda dengan salah satu muridnya yang sama-sama berasal dari Jawa, yakni Mahfudz al-Termasi. Shaykh Mahfudz dikenal sebagai ulama Nusantara dan sekaligus murid KH. Saleh Darat yang serius mendalami bidang kajian hadits. Keseriusannya mendalami seluk beluk bidang kajian tersebut, telah

52 Studi Bruinessen menunjukkan, ketiga kitab tasawuf di atas biasanya dipersandingkan dengan kitab-kitab lain bagi kelas menengah, atas, dan kelas khusus, seperti kitab *Sair al-Sālikīn, Bidayah al-Hidayah, Maraqiyy al-'Ubudiyyah, Hidāyah al-Sālikīn*, dan kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*. Bruinessen, *Kitab Kuning*, 163.

mengantarkan dirinya mendapatkan popularitas sebagai ahli hadith (*muḥaddith*) terkemuka di Nusantara.

Berbagai kitab hadith *al-mu'tabarah* yang selama ini popular, secara keseluruhan dikaji secara mendalam oleh Mahfudz al-Termasi. Kitab *Ṣaḥiḥ al-Bukhāry*, misalnya, dipelajarinya dengan bimbingan Sayyid Abu Bakar dan mengantarkan dirinya mendapat ijazah kitab tersebut. Ijazah yang berisikan mata rantai yang menyambungkan Shaykh Mahfudz dengan Imam Bukhari, ditegaskan sendiri dalam salah satu karya tulisnya:

> Ketahuilah bahwa sesungguhnya benar-benar telah sampai kepadaku, dan segala puji dan puja bagi Allah (*Lillāhi al-ḥamd wa al-mīnnah*), sebuah periwayatan atas teks-teks ḥadith secara sima'i (seorang rawi mendengarkan secara langsung dari guru ḥadith), yang didapatkan dari guru kami yang *'ālim* dan *'allāmah* dan guru kami yang ahli mengurai masalah dengan dalil-dalilnya dengan penuh pemahaman (*al-muḥ aqqiq*), yang dirahmati dengan kemuliaan Allah yang memiliki kelebihan (*dhi al-faḍli*) dan kemuliaan (*al-'aṭa'*), tuan kami (*mawlānā*) Sayyid Abu Bakar ibn al-Marhum Sayyid Muhammad Syatha, dan beliau meriwayatkan dari gurunya bernama Sayyid Ahmad ibn Zaini Dakhlan, dari Shaykh Uthman ibn Hasan al-Dimyathi, dari Shaykh Muhammad ibn Ali ibn Manshur al-Syanawani, dari Shaykh Abu al-Aza'im Isa ibn Ahmad al-Barawiyyi, dari Shaykh Ahmad al-Dafariyyi, dari Shaykh Salim ibn Abdullah al-Bashariyyi, dari ayahnya bernama Abdullah ibn Salim al-Bashariyyi, dari Shaykh Ila'uddin al-Babiliyyi, dari Abu al-Naja Salim al-Sanhuriyyi, dari al-Najam

Muhammad ibn Ahmad ibn Ali al-Ghaithiyyi, dari Shaykh al-Islam Abu Zakariya al-Anshariyyi, dari al-Hafidz Syihabuddin Ahmad ibn Hajar al-Asqalani, dari Ibrahim ibn Ahmad al-Tanukhiyyi, dari Abu al-Abbas Ahmad ibn Thalib al-Hajjar, dari al-Husain ibn al-Mubarak al-Zubaidi al-Hanbali, dari Abi al-Waqt Abdul Awwal ibn Isa ibn Syuaib al-Sahaziyyi al-Harawi, dari al-Hasan Abdurrahman ibn Mudhaffar ibn Dawud al-Dawudiyyi, dari Abu Muhammad Abdullah ibn Ahmad al-Sarakhsiyyi, dari Abdullah Muhammad ibn Yusuf al-Firabriyyi, dari Imam Bukhari.[53]

Melalui Abu Bakar al-Syatha, Mahfudz juga berhasil mendalami kitab *Ṣaḥiḥ al-Muslim* dan berhasil mendapat ijazah *isnād* dari gurunya tersebut. Selain itu, Mahfudz juga mendalami kitab *Sunan* Abu Dawud kepada Sayyid Muhammad Amin Ridlwan al-Madini, dan melalui gurunya tersebut ia juga mendapatkan ijazah. Dari gurunya yang sama, ia juga memiliki kesempatan luas mendalami Sunan Tirmidzi, Sunan Nasa'i, Sunan Ibnu Majjah, dan Muwaththa' Imam Malik hingga mendapat ijazah darinya.[54]

Keahliannya dalam bidang hadith ditunjukkan dengan munculnya karya-karya Mahfudz. Salah satu karya monumentalnya adalah, syarah kitab musthalah hadist berbentuk *naḍam* yang

53 Mahfudz al-Termasi (t. Armu), *al-Khil'ah al-Fikriyyah bi Sharḥi al-Minhah al-Khairiyyah fī Arba'īna Hadīthan min Aḥādīth al-Khayr al-Bariyyah* (Jakarta: Wizarah al-Shu'ūn al-Diniyyah lī al-Jumhūriyyah al-Indonesia, 2008), 32-35.

54 Mahfudz al-Termasi (t. Masruhan), *al-Minhah al-Khairiyyah fī Arba'īna Hadīthan min Aḥādīth al-Khair al-Bariyyah* (Jakarta: Wizārah al-Shu'ūn al-Diniyyah li al-Jumhūriyyah al-Indonesia, 2008).

dikarang oleh Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthi. Karya al-Suyuthi ini dielaborasi lanjut oleh Mahfudz secara lebih komprehensif ke dalam karya yang cukup tebal dengan judul *Manhāj al-Dhawi al-Naẓār Sharḥ Manẓumah alā al-Athar li Jalāluddin al-Suyūṭī*. Karya-karya Mahfudz dalam bidang ḥadith juga dapat dilihat dalam karya-karya lainnya, seperti kitab *Thulūthiyyah al-Bukhāri, al-Minhah al-Khairiyyah, al-Khil'ah al-Fikriyyah*, dan *Kifāyah al-Mustafid fimā 'Ulā min al-Masānid*.

Kurangnya perhatian KH. Saleh Darat terhadap bidang hadith, bisa jadi yang menyebabkan tidak selektifnya dalam pengambilan hadits sebagai rujukan atas karya-karyanya. Termasuk ketika KH. Saleh Darat mengambil hadits sebagai rujukan dalam karyanya *Majmū'ah al-Sharī'ah al-Kāfiyah li al-Awwām*, sebuah kitab yang masuk dalam katagori bidang fikih. Temuan Salim menegaskan, "hadith-hadith yang digunakan untuk memperjelas dalam hal shalat, haji, nikah, mencari ilmu, nampaknya tidak diperhatikan kualitas hadithnya, apakah shahih, *ḥasan* atau *ḍaif*". Sama halnya, ketika "Imam al-Ghazali juga memperhatikan kualitas ḥadith-ḥadith yang termuat dalam *ihya'* sehingga al-Iraqi men-takhrij-nya".[55]

Dalam karya-karya tasawufnya, seperti *Minhāj, Munjiyāt* maupun *Matan Ḥikam* juga menunjukkan kurangnya perhatian KH. Saleh Darat terhadap keabsahan hadith yang digunakan sebagai rujukan. Sebagaimana diuraikan dalam pembahasan di bab V, dalam mencantumkan ḥadith-ḥadith sebagai rujukan, hampir tidak pernah menyertakan periwayat hadith. Selain

55 Salim, *al-Majmū'ah*, 210.

itu, KH. Saleh Darat juga tidak menyertakan dari kitab mana, ḥadith tersebut disandarkan. Padahal, baik pencantuman nama periwayat ḥadith maupun kitab rujukan sangat penting bagi langkah awal untuk menentukan kualitas matan ḥ adith yang digunakan sebagai rujukan dalam karya-karya tasawufnya.

Kurangnya perhatian KH. Saleh Darat terhadap disiplin atau bidang kajian hadits ini sekaligus menjadi petunjuk penting atas statusnya sebagai bagian dari ulama dan intelektual Islam tradisionalis. Nyaris terbantahkan, kutub ulama maupun intelektual Islam tradisionalis lebih memiliki perhatian pada bidang kajian fikih, tasawuf dan teologi. Sebaliknya, mereka kurang dan bahkan cenderung menegasikan bidang kajian hadith. Konsekuensinya, karya-karya yang dihasilkan cenderung tidak selektif terhadap kualitas teks-teks ḥadith yang dijadikan sebagai rujukan.

3. Jaringan Murid KH. Saleh Darat di Nusantara

Berbeda dengan beberapa ulama Nusantara lain, seperti Shaykh Nawawi al-Bantani dan Mahfudz al-Termasi yang menghabiskan seluruh hidupnya untuk belajar dan mengajar di Makkah hingga akhir hayatnya, KH. Saleh Darat memutuskan mengembangkan dan menyebarluaskan pengetahuannya di tanah air. Oleh karena itu, tidak lama berselang setelah ayahnya meninggal di Makkah, KH. Saleh Darat memutuskan untuk kembali ke tanah air. Namun, sebelum ke tanah air, KH. Saleh Darat terlebih dulu singgah di Singapura untuk sementara.

Selama di Jawa, Makkah dan persinggahannya di Singapura tersebut, KH. Saleh Darat mampu menempatkan dirinya sebagai

intelektual muslim di Jawa yang memiliki kontribusi besar dalam pembentukan intelektualitas Islam di Nusantara, terutama Jawa. Kedalaman pengetahuan ke-Islam-an yang melekat dalam dirinya, menarik banyak pelajar yang berkeinginan menjadi santri untuk berguru kepada beliau. Belakangan diketahui, para pelajar yang dulunya menjadi santri atau murid KH. Saleh Darat berhasil menjadi ulama terkemuka di Nusantara.

Peran KH. Saleh Darat dalam pembentukan intelektual Islam di Nusantara mulai mengemuka, ketika dirinya singgah terlebih dulu di Singapura. Dalam persinggahannya di Negara ini, KH. Saleh Darat sempat mendirikan pesantren dan membimbing para santri di Nusantara, terutama Melayu.[56] Abdul Yusuf Trenggono disebut-sebut sebagai salah satu santri didikan pesantren KH. Saleh Darat di Singapura tersebut.

Persinggahannya di Singapura tidak berlangsung lama, ketika KH. Saleh Darat memutuskan kembali ke tanah Jawa dengan meninggalkan pesantren yang telah didirikannya di Negara tersebut. Menariknya, KH. Saleh Darat tidak menuju Jepara yang merupakan tempat kelahirannya, melainkan ke Semarang. Pilihan Semarang sebagai pusat aktifitas dakwahnya, diperkirakan karena KH. Saleh Darat mengikuti istri keduanya yang bernama Shofiyyah, anak

56 Munir mengajukan dua bukti histories yang menunjukkan KH Darat sempat mendirikan pesantren di Singapura. *Pertama*, ditemukannya karya KH Darat yang tidak menggunakan bahasa Jawa, melainkan bahasa Melayu (Indonesia). Karya dimaksud berjudul *Manasik Kayfiyyah al-Ṣalāh al-Musāfirīn*, yang sesuai dengan namanya banyak berisikan tentang kajian fikih, terutama tata cara shalat bagi orang yang sedang bepergian. Diduga kuat, karya tersebut pada awalnya berbahasa Indonesia, namun diterjemahkan kedalam bahasa Melayu oleh salah seorang santrinya di Singapura, yakni Abdul Yusuf Trenggono. *Kedua*, di Singapura ditemukan perkampungan KH Darat. Salah seorang penduduk di perkampungan tersebut, yakni Hasyim secara khusus pernah mengantar Wakil Perdana Menteri Malaysia (Datuk Musa Hitam) untuk mencari dan mengunjungi makam KH Darat di Semarang. Munir, *Warisan*, 87; Munir, *Pemikiran*, 70.

Kyai Murtadha yang berasal dari Semarang.[57]

Sebagaimana yang lazim dilakukan oleh ulama-ulama Nusantara pada era tersebut, KH. Saleh Darat tidak langsung mendirikan pesantren. Termasuk di Semarang, para ulama membentuk majlis-majlis taklim di kediaman atau rumah masing-masing untuk memberikan pelajaran sesuai dengan bidang keahliannya. Pada era KH. Saleh Darat, ditemukan misalnya, Kyai Ishak mengajar *naḥwu* dan *ṣarf* di kediamannya yang terletak di kampung Damaran. Begitu pula, Kyai Muhammad Nur yang mengajar fikih kepada santrinya di rumahnya (di Kampung Sepaton), dan beberapa kyai yang mendiami kawasan Kauman Semarang.[58]

KH. Saleh Darat juga melakukan hal yang sama dengan mengajar para santri di rumahnya yang berada di Jalan Bojong, Semarang. Dalam perkembangannya, pengajian yang diselenggarakan oleh KH. Saleh Darat berhasil menarik minat para santri, bukan hanya dari warga sekitar melainkan juga dari luar Semarang. Kedatangan santri dari berbagai daerah, tentu saja membutuhkan tempat tinggal, peribadatan, dan tempat pembelajaran yang lebih luas dan dapat menampung mereka secara keseluruhan. Dari sinilah, cikal bakal pesantren Darat terbentuk. Pesantren Darat pada saat itu, tidak jauh berbeda dengan pesantren-pesantren di Jawa pada umumnya, terdiri dari surau atau mushalla besar dari kayu jati, sebuah bangunan asrama untuk para santri, dan rumah yang didiami oleh KH. Saleh Darat.[59]

---

57 Munir, *Pemikiran*, 70.

58 Salim, *al-Majmū'ah*, 44; Munir, *Pemikiran*, 71.

59 Salim, *al-Majmū'ah*, 44. Namun, Dzahir dalam *"Sejarah dan Perjuangan Kyai Saleh Darat"*

Dengan proses pembentukan seperti disebutkan di atas, maka sulit kiranya menentukan kapan KH. Saleh Darat mendirikan pesantrennya. Menurut perkiraan KH. Muhammad Ali Khalil yang juga salah satu cucunya, pesantren Darat berdiri sekitar tahun 1880-an.[60] Data Muhammad Ali ini dihitung sejak KH. Saleh Darat menetap dan memilih daerah Darat sebagai tempat tinggalnya serta mulai membuka pengajian di Semarang. Sebaliknya, Salim dan Ghazali memiliki pendapat berbeda dengan KH. Muhammad Ali Khalil. Bagi keduanya, pesantren Darat dapat dikatakan pesantren tertua di kota Semarang dan sudah berdiri sebelum tahun 1875 M. Hal ini dapat ditilik dari *Matan al-Ḥikām* yang ditulisnya dengan menggunakan bahasa Jawa pada tahun 1289 H bertepatan dengan 1872 M. Selain itu, Mahfudz al-Termasi disebut-sebut pernah berguru kepada KH. Saleh Darat pada sebelum tahun 1870-an di Semarang.[61]

Dengan pesantren yang memiliki bangunan pisik sederhana di atas, KH. Saleh Darat berhasil mendayagunakan sebagai media pembelajaran cukup efektif. Hal ini ditandai oleh banyaknya santri dari kawasan Semarang maupun daerah-daerah lain di Nusantara yang mendatangi dan menimba ilmu di pesantren Darat. Dari daerah Semarang sendiri, para santri yang mendatangi dan belajar di pesantren KH. Saleh Darat berasal dari Kampung Pecikan

---

yang diterbitkan oleh Panitia Pertemuan Shillaturrahmi Keluarga Besar Kyai Shalih Darat Ke-2 di Semarang, memberikan pendapat berbeda berkenaan dengan asal muasal pesantren Darat. Menurutnya, pesantren Darat tidak didirikan oleh KH. Saleh Darat, melainkan dirinya hanya sebatas melanjutkan kepemimpinan. Dalam bahasa lain, pesantren Darat didirikan oleh Kyai Murtadha yang juga mertua KH. Saleh Darat, dan kemudian dikelola olehnya paska meninggalnya Kyai Murtadha. Munir, *Pemikiran*, 71.

60 Salim, *al-Majmū'ah*, 43.

61 Munir, *Warisan*, 88.

(Ali Barkan), Terboyo (Kyai Sya'ban), Kampung Kauman (Kyai Khalik), dan seterusnya. Sementara dari luar Semarang, para santri berdatangan dari daerah Kendal, Pekalongan, Sayung, Demak, Bareng, Salatiga, Rembang, Yogjakarta, Termas, dan lain-lain.[62]

Efektifitas pembelajaran di pesantren Darat juga ditunjukkan oleh para alumninya. Para alumni pesantren Darat dikenal luas memiliki kapasitas keilmuwan Islam yang diakui kredibilitasnya bukan hanya di Jawa, melainkan juga di Nusantara. Tidak hanya itu, sebagian alumni pesantren Darat juga menjadi motor penggerak organisasi dan gerakan Islam di tanah air. Tidaklah berlebihan, jika Ghazali mengatakan, "meskipun bangunannya sangat sederhana, pesantren ini telah mampu mendidik para santrinya yang di kemudian hari menjadi tokoh-tokoh Islam yang handal di tingkat nasional, dan bahkan ada yang bertaraf internasional".[63]

Sebagian alumni pesantren Darat yang menjadi ulama Nusantara terkenal, dapat digambarkan sebagai berikut: [64]

1. KH. Mahfudz ibn Abdullah ibn Abdul Mannan (w. 1338 H/1919 M) yang dikenal luas dengan Shaykh Mahfudz al-Termasi. Shaykh Mahfudz menjadi santri KH. Saleh Darat pada sekitar tahun 1870-an, sebelum pergi ke Makkah untuk kedua kalinya.
2. KH. Ahmad Dahlan (1868-1923), pendiri organisasi Islam modernis Muhammadiyah.

62 Salim, *al-Majmū'ah*, 45.

63 Munir, *Pemikiran*, 71.

64 Salim, *al-Majmū'ah*, 45-46; Munir, *Warisan*, 72-75; Muchayyar, *KH. Muhammad Saleh*, 80-81.

3. KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947), pendiri organisasi Islam Nahdhatul Ulama dan pesantren Tebuireng (Jombang). Hasyim diperkirakan menjadi santri di pesantren Darat pada tahun 1890 M.
4. KHR. Dahlan (w. 1329 H/1919 M) dari Termas (Pacitan), dikenal luas sebagai ahli falak dan diambil menantu oleh KH. Saleh Darat.
5. KH. Amin (w. 1357 H/1939) dari Brebes, pendiri pesantren di Simbang Kulon dan juga diambil menantu oleh KH. Saleh Darat.
6. Kyai Idris (w. 1341 H/1927 M) dari Solo, yang kemudian mendapat tugas dari KH. Saleh Darat untuk menghidupkan kembali pesantren Jamsaren pasca tutupnya pesantren akibat pendirinya (Kyai Jamsaren) yang juga prajurit Pangeran Diponegoro ditangkap oleh Belanda.
7. KH. Abdul Hamid (1348 H/1930 M) dari Kendal.
8. KH. Sya'ban ibn Hasan (1364 H/1946 M) dari Semarang, dan dikenal sebagai pakar bidang ilmu falak. Kyai Sya'ban sempat menulis artikel dengan judul *Qabūl al-Aṭāya an Jawāb ma Ṣadar li al-Shaykh Yaḥyā*, sebuah risalah yang berisikan pandangan kritisnya terhadap salah satu bagian dalam kitab *Majmū'at al-Sharī'at al-Kafiyah li al-Awwām* karya KH. Saleh Darat.
9. KH. Thahir dari Semarang, yang di kemudian hari menjadi pengasuh pesantren Mangkang Wetan (Semarang).
10. KH. Sahli, yang kemudian menjadi salah satu kyai di Kauman, Semarang.
11. KH. Dimyati (w. 1934) dari Termas yang juga merupakan

adik Shaykh Mahfudz al-Termasi. Kyai Dimyati merupakan pengasuh pesantren Termas period ke-3 (1894-1934 M).

12. KH. Khalil (1358 H/1940 M) dari Rembang.
13. KH. Munawir (w. 1358/1940 H), berasal dari Krapyak, Yogjakarta.
14. Kyai Yasin dari Rembang.
15. Kyai Ridhwan Ibnu Mujahid (w. 1368/1950 M), berasal dari Semarang.
16. Kyai Ali Barkah Semarang.
17. Kyai Penghulu Tafsir Anom, yang di kemudian hari menjabat sebagai Penghulu Kraton Surakarta, dan bapak dari KH.R. Muhammad Adnan.[65]
18. KH. Yasir dari Bareng, Kudus.
19. KH.R. Asnawi (w. 1861-1959), berasal dari Kudus dan menjadi murid KH. Saleh Darat, ketika keduanya masih berada di Makkah.
20. KH. Muzakkir, yang berasal dari Sayung, Demak.
21. KH. Siraj, dari Payaman Magelang.
22. KH. Anwar Mujahid dari Semarang.
23. KH. Abdus Shamad, yang berasal dari Solo.
24. KH. Dalhar, yang juga merupakan pendiri pesantren Watucongol, Muntilan, Magelang.

65 Selain Penghulu Tafsir Anom juga terdapat santri lain yang di kemudian hari juga menduduki jabatan sebagai Penghulu, yaitu Raden Muhammad Salim. Sebagaimana dinyatakan Muchayyar, Raden Muhammad Salim yang juga memiliki nama Raden Sastrosaputra diangkat menjadi Penghulu Landraad Kota Banyuwangi. Ia merupakan putra dari Raden Haji Muhammad Hadi bin Raden Haji Muhammad Ilyas yang pernah menjabat sebagai mufti dan penghulu di Kendal. Muhammad Salim sendiri, disebut-sebut pernah mendalami secara khusus beberapa kitab fikih di bawah asuhan KH. Darat, seperti al-Bājurī, Fatḥ al-Mu'īn, I'ānah al-Ṭālibīn, dan Mughni al-Muhtaj di pesantren Darat Semarang. Muchayyar, KH. Muhammad Saleh, 83.

25. KH. Harun, yang juga pengasuh pesantren Kempek, Cirebon.
26. KH. Sajjad, pendiri pesantren Sendangguwa, Semarang.

Sayangnya, pesantren KH. Saleh Darat yang mampu melahirkan ulama-ulama terkenal di Nusantara tidak bertahan lama. Pesantren Darat dapat dikatakan berakhir seiring dengan wafatnya KH. Saleh Darat pada hari Jum'at Legi, tanggal 28 Ramadhan 1321 H bertepatan dengan 18 Desember 1903. Nasib pesantren yang kurang beruntung tersebut, nampak dalam gambaran yang diberikan oleh Munir:

> Berkaitan dengan pembangunan kembali masjid Muhammad Shalih, maka bentuk asli dari Masjid sudah tidak dapat ditemukan lagi. Sedang pondok pesantrennya yang masih satu komplek dengan masjid sudah tidak terawat sama sekali, bahkan beberapa di antaranya ada yang dijadikan rumah penduduk.[66]

Berdasarkan penelusuran peneliti, salah satu faktor yang juga menyebabkan matinya pesantren adalah pergeseran pola

66 Munir, *Warisan*, 58. Lebih lanjut, Munir memberikan beberapa alasan penting berakhirnya keberlanjutan pesantren Darat, Semarang pasca meninggalnya KH. Saleh Darat. *Pertama*, tidak adanya keturunan KH. Saleh Darat yang bersedia meneruskan kepemimpinan pesantren paska meninggalnya KH. Saleh Darat. Anggota keluarga, seperti KH. Amir (menantu KH. Saleh Darat) lebih memilih mendirikan dan mengelola pesantren secara mandiri di Simbang Kulon, Pekalongan. *Kedua*, murid-murid senior KH. Saleh Darat juga tidak ada yang mendapatkan mandat untuk melanjutkan estafet kepemimpinan pesantren. Seperti Kyai Idris dan santri-santri senior lainnya justru mendapatkan mandat dari KH. Saleh Darat untuk menghidupkan kembali pesantren Jamsaren (Surakarta) paska kevakuman akibat ditawannya Kyai Jamsari oleh pasukan Belanda. Munir, *Pemikiran*, 76.

keagamaan keturunannya. Pesantren dan masjid peninggalan KH. Saleh Darat saat ini dikelola oleh Muhammad Ali ibn Khalil ibn Shalih Darat yang memiliki pola keagamaan modernis. Muhammad Ali sendiri sampai penelitian disertasi ini ditulis merupakan salah satu tokoh terkemuka dan cukup senior di kalangan modernis Islam di Semarang. Selain pernah menjabat Pengurus Bidang Dakwah DPD Muhammadiyah Kodya Semarang, Muhammad Ali saat ini duduk dalam Struktur Majelis Pemibnaan Kader DPD Muhammadiyah Propinsi Jawa Tengah.[67] Tidak mengejutkan, jika tata peribadatan maupun mekanisme pengelolaan masjid peninggalan KH. Saleh Darat menggunakan corak modernis Islam.

Fenomena ini yang menjadi pemicu pudarnya ikatan jaringan santri KH. Saleh Darat dengan pesantren dan masjid yang saat ini dikelola oleh Muhammad Ali ibn Khalil. Pudarnya ikatan jaringan santri KH. Saleh Darat dengan pesantren dan masjid semakin mengemuka, ketika Ali ibn Khalil berupaya membangun kembali pesantren dengan pengelolaan ala Islam modernist. Apalagi, Ali ibn Khalil sejak awal dikenal kritis terhadap ritual *hawl* yang setiap tahun dilakukan oleh jaringan santri.[68]

Selain mengelola pesantren, KH. Saleh Darat juga aktif mengisi majlis-majlis taklim di berbagai daerah. Beberapa tempat selain pesantren

---

67 *Wawancara dengan Kepala Desa Dadapsari* (Semarang, 09 September 2010).

68 *Wawancara dengan Ali Khalil* (Semarang, 09 September 2010); *Wawancara dengan Kepala Desa Dadapsari* (Semarang, 09 September 2010); *Wawancara dengan KH Abdul Mu'in* (Semarang, 10 September 2010). Salah satu sikap kritis Muhammad Ali ibn Khalil adalah penolakannya makam KH. Saleh Darat sebagai tempat ziarah yang dikeramatkan. Kepada peneliti, ia mengatakan apa yang ada dalam makam KH. Shalih Darat tidak lebih sebagai jasad manusia biasa. Selain itu, ia juga mengatakan area pemakaman saat ini telah terjerumus menjadi kawasan wisata pemujaan yang penuh dengan praktek syirik dan penyimpangan ajaran Islam. *Wawancara dengan Ali Khalil* (Semarang, 09 September 2010).

yang digunakan KH. Saleh Darat sebagai tempat penyelenggaraan majlis taklim adalah, Pendopo Kabupaten Demak, Kabupaten Bulus, Purworejo, dan tempat-tempat lainnya di Jawa Tengah.[69] Berbagai lapisan masyarakat, mulai dari masyarakat bawah hingga kalangan pejabat banyak yang terlibat aktif dalam kegiatan pembelajaran keagamaan atau pengajian Islam yang diasuh oleh KH. Saleh Darat.

Fenomena ini, misalnya, nampak dalam aktifitas pembelajaran keagamaan KH. Saleh Darat di Pendopo Kabupaten Demak. Selain masyarakat bawah, pembelajaran juga diikuti oleh kalangan priyayi setempat. Melalui pengajian di Pendopo Kabupaten Demak ini, KH. Saleh Darat memberikan pengaruh besar dalam pemikiran Raden Ajeng (RA) Kartini (21 April 1879-17 September 1904). Seperti ditegaskan Muchayyar dan Ghazali dengan mengacu pada tulisan Ki Musa al-Mahfudz yang dimuat dalam Majalah Gema, Buletin Bulanan, Nomor 3 Tahun 1978, pengaruh KH. Saleh Darat terhadap pemikiran Kartini dapat dirunut, ketika Kartini mulai tertarik dengan pola pengasuhan yang dilakukan Bupati Demak (paman RA Kartini) terhadap anak-anaknya. Menurut Kartini, Bupati Demak memiliki pandangan hidup yang maju dan modern dalam mengasuh dan mendidik anak-anaknya.[70] Kuat dugaan, pandangan hidup Bupati Demak dipengaruhi oleh KH. Saleh Darat yang ditransmisikan melalui pengajian rutin di Pendopo Kabupaten. Ketertarikannya terhadap pola pengasuhan yang dilakukan pamannya, mendorong Kartini ikut serta dalam pengajian KH. Saleh Darat di Demak.[71]

69 Munir, *Pemikiran*, 75-76.

70 Muchayyar, *KH. Muhammad Saleh*, 12.

71 Muchayyar, *KH. Muhammad Saleh*, 12; Munir, *Pemikiran*, 61. Namun, sumber lain termasuk

Persinggungannya dengan KH. Saleh Darat untuk pertama kalinya, terjadi ketika Kartini mengikuti pengajian tafsir Surat *al-Fātiḥah* pada hari Minggu (Ahad), tepat dua tahun sebelum pernikahannya dengan Bupati Rembang, R.M.A.A Djodjodiningrat. Selama mengikuti pengajian, "Kartini nampak penuh perhatian dan sesekali menyeka wajahnya, entah karena keringat atau menghapus air mata". Setelah pengajian tersebut selesai, Kartini menghadap KH. Saleh Darat dengan mengatakan, "setelah mengikuti pengajian Surat *al-Fātiḥah* itu, yang selama ini gelap, maka sejak itu menjadi terang benderang". Ia pun meminta kepada KH. Saleh Darat agar melanjutkan pengajian tafsirnya agar dapat dipahami oleh masyarakat awam pengetahuan Islamnya, yang berasal dari berbagai lapisan sosial yang ada.[72] Sejak saat itu, RA Kartini disebut-sebut aktif mengikuti pengajian KH. Saleh Darat selama kurang lebih dua tahun, sebelum akhirnya menikah dengan Bupati Rembang di atas. Bahkan, ketika Kartini melangsungkan pernikahan, KH. Saleh Darat mengirimkan kado berupa tafsir al-Qur'an kepadanya.[73]

---

pernyataan Kartini sendiri menyebutkan, penguasa Demak saat itu yang bernama Pangeran Ario Tjokrodiningrat bukanlah pamannya, melainkan kakek (*grandfather*) Kartini dan Raden Mas Adipati Sosrodiningrat, Bupati Jepara yang juga ayah Kartini merupakan salah satu anak Bupati Demak tersebut. Raden Adjeng Kartini, *Letters Of A Javanese Princess*, (London: Duckworth & Co., 1921).

72 Munir, *Pemikiran*, 61. Bisa jadi, salah satu pendorong ditulisnya kitab tafsir dalam bahasa Jawa adalah adanya permintaan Kartini. Sebagaimana Munir tegaskan, "tidak dapat dipastikan penulisan kitab tafsir *Fayḍ al-Raḥmān* yang dimulai hari Kamis, 20 Rajab 1309 H dan selesai pada Kamis, Jumadil Awwal 1310 dan diregristasikan pada percetakan Haji Muhammad Amin Singapura bulan Rabi' al-Thani 1314, apakah permintaan Kartini atau bukan". Namun, dapat dipastikan "hampir setiap memulai karya tulisnya, (8 dari 14 kitabnya) Muhammad Shalih menyatakan ditujukan kepada orang awam agar mudah dipahami". Munir, *Warisan*, 84.

73 Muchayyar, *KH. Muhammad Saleh*, 12. Namun, pengakuan KH. Saleh Darat sebagai salah satu ulama Jawa yang memberikan pengaruh besar bagi pemikiran dan kehidupan RA Kartini, hanya dapat ditemukan dalam pernyataan atau pendapat akademisi. RA. Kartini sendiri,

B. Karya-karya Intelektual KH. Saleh Darat

1. Penjelasan Awal tentang Karya-karya KH. Saleh Darat

KH. Saleh Darat dikenal sebagai salah satu ulama muslim di Jawa cukup produktif. Ia berhasil menuangkan gagasan-gagasan keagamaan (Islam) ke dalam berbagai karya akademis yang masih dapat ditemukan dan dijumpai hingga saat ini. Gagasan-gagasan KH. Saleh Darat bukan hanya berkenaan dengan bidang kajian akidah (teologi Islam) semata. Lebih dari itu, KH. Saleh Darat juga berhasil mengukuhkan dirinya sebagai intelektual yang produktif membukukan karya-karyanya dalam bidang Fikih, Tafsir al-Qur'an, al-Ḥadith, dan Tasawuf. Dengan karya-karyanya tersebut, KH. Saleh Darat dapat dipandang sebagai salah satu intelektual muslim di Jawa pada abad ke-19 M yang memiliki kredibilitas intelektual secara mendalam di seluruh bidang kajian Islam. Pada saat yang sama, KH. Saleh Darat juga dapat disebut sebagai intelektual muslim unik dan berbeda dibanding para ulama Jawa pada abad ke-19 M. Jika para ulama Jawa pada khususnya dan Nusantara umumnya menuangkan karya-karya akademisnya dalam bahasa Arab, sebaliknya KH. Saleh Darat lebih memilih bahasa Jawa.[74] Keunikannya atas bahasa yang digunakan dalam

---

sepanjang penelusuran peneliti, tidak pernah sekalipun memberikan pengakuan pengaruh KH. Saleh Darat dalam diri dan kehidupannya. Dalam seluruh surat-surat maupun karya-karya Kartini yang diedit dan diterjemahkan oleh Syimmer ke dalam Bahasa Belanda. Tidak sekalipun menyebut nama KH. Saleh Darat. Padahal, dalam surat-surat dan karya-karyanya yang lain tersebut, ia berulang kali menyebut Pangeran Ario Tjondronegoro (Bupati Demak) dan berikut pujian Kartini terhadapnya, dengan menyebut Bupati Demak tersebut sebagai figur yang telah tercerahkan (*enlightened man)*, karena memberikan kebebasan sepenuhnya kepada anak-anaknya untuk mengenyam pendidikan Eropa. Salah satu pernyataan Kartini menyebutkan, "*My Grandfather, Pangeran Ario Tjondronegoro of Demak, was a great leader in the progressive movement of his day, and the first regent of middle Java to unlatch his door to that guest from over the sea ---Western civilization. All of his children had European educations*", Kartini, *Letters*, 4.

74 Hampir sama dengan KH. Saleh Darat yang memiliki kecenderungan menulis karya-

karya-karyanya menempatkan KH. Saleh Darat sebagai pelopor penulisan karya akademis bidang kajian Islam berbahasa Jawa.

Shaikh Nawawi al-Bantani adalah salah satu contoh intelektual muslim di Nusantara yang menulis seluruh karya-karyanya dengan menggunakan bahasa Arab. Karya-karya Shaikh Nawawi yang ditulis dengan menggunakan bahasa Arab meliputi sembilan bidang kajian Islam, mulai dari tafsir, fikih, ushuluddin, ilmu tauhid (teologi), tasawuf (mistisisme Islam), kehidupan Nabi (*sīrah al-Nabawiyyah*), tata bahasa Arab, hadits, dan akhlak atau ajaran moral Islam. Dari keseluruhan bidang kajian Islam ini, Nawawi berhasil menghasilkan 100 karya tulis, meskipun belakangan hanya sekitar 27 buah yang berhasil ditemukan.[75]

Karya-karya Nawawi dalam bidang ilmu kalam dan etika (akhlak) berbahasa Arab, yang masih ditemukan dan dipergunakan sebagai rujukan di kalangan pesantren diperkirakan lebih dari sebelas kitab. *Pertama*, kitab *Kāshifah al-Najā* yang selesai ditulis pada 1292 H. Karya ini merupakan elaborasi atas kitab *Safīnah al-Najā* karangan Shaykh Salim ibn Salim al-Hadrami. *Kedua*, kitab *Bahjah al-Wasā'il* yang selesai ditulis Nawawi pada 1292 H, dan merupakan elaborasi atas kitab *al-Risālah al-Jamī'ah*

karyanya dengan menggunakan bahasa Jawa adalah, Kyai Rifa'i Kalisasak, Tegal, Jawa Tengah. Sebagian besar karya-karya Kyai Rifa'i ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa. Penelitian Abdul Jamil menyebutkan, dari 69 karya akademis Kyai Rifa'i terdapat 62 yang menggunakan bahasa Jawa. Namun, Kyai Rifa'i tetap saja menulis sebagian kecil karyanya, yakni sejumlah 7 kitab dengan menggunakan bahasa Melayu (Indonesia). Hal ini tentu berbeda dengan KH. Saleh Darat yang seluruh karyanya, selain kitab *Manasik Kayfiyyah al-Ṣalāh al-Musāfirīn* ditulis dengan bahasa Melayu. Sebagaimana disebutkan di atas, kitab Manasik sendiri pada awalnya merupakan karya KH. Saleh Darat dengan bahasa Jawa, yang kemudian diterjemahkan oleh Yusuf Trenggono, salah satu muridnya saat mengelola pesantren di Singapura. Abdul Djamil, *Perlawanan Kiai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisasak* (Yogjakarta: LKiS, 2001), 21-36.

75 Mas'ud, *Dari Haramain*, 128.

bayna al-Uṣūl al-Dīn wa al-Fiqh wa al-Tasawwuf dalam bentuk syarah (komentar). *Ketiga*, kitab *Fatḥ al-Majīd* yang merupakan komentar atas *al-Durr al-Farīd fi al-Tawḥīd* dan diselesaikan oleh Nawawi pada 1298 H. *Keempat*, kitab *Tijan al-Durārī* yang merupakan komentar atas karya Shaykh al-Bajuri tentang teologi Islam, dan selesai ditulis oleh Nawawi pada 1301 H. *Kelima*, kitab *al-Nahjah al-Jadīdah* yang ditulis oleh Nawawi pada 1303 H. *Keenam*, kitab *Dzā'irah al-Yaqīn 'alā Umm al-Barāhin* yang merupakan ulasan lanjut dari *Umm al-Barahin* karya al-Sanusi, dan diselesaikan pada 1317 H. *Ketujuh*, kitab *Qāmi' al-Tughyān* yang merupakan komentar atas *Mandzūmah al-Shu'b al-Īman* karya Zainuddin ibn Ali ibn Ahmad al-Syafi'i al-Kausyani al-Malibary. *Kedelapan*, kitab *Nūr al-Ẓalām* yang selesai ditulis pada 1329 H, sebuah kitab komentar atas *al-Mandzumah bi al-Aqīdah al-Awwām* karya Sayyid Ahmad Marzuqi al-Maliki. *Kesembilan*, kitab *Salālīm al-Fuḍālā* yang merupakan ulasan lanjut atas *Minhāj al-Atqiyā'* karya Zainuddin al-Malibary. *Kesepuluh*, kitab *Naṣ a¯iḥ al-'Ibād* yang merupakan penjelasan dari *al-Munbiḥāt 'alạ al-Isti'dād li al-Yawm al-Ma'ād* karya Syihabuddin Ahmad ibn Ahmad al-Asqalani. *Kesebelas*, kitab *Marāqi al-'Ubūdiyyah*, sebuah karya komentar atas *Bidāyah al-Hidāyah* karya Abu Hamid al-Ghazali.[76]

Untuk karya-karya Nawawi dalam bidang fikih juga cukup banyak jumlahnya, yang sampai saat ini masih dipergunakan oleh sebagian besar pesantren di Nusantara. Sama halnya dengan karya-karyanya di bidang ilmu kalam dan etika, Nawawi juga menulis seluruh

76 Hafiduddin, "Tinjauan", 42-43; Mastuki HS dan M. Isham El-Hasa (penynt), *Intelektualisme*, 121-122.

karya fikihnya dengan menggunakan bahasa Arab. *Pertama*, kitab *Fatḥ al-Mujīb* yang merupakan ringkasan dari *Khatīb al-Sharbinī fī al-Manāsik*, dan selesai ditulisnya pada 1276 H. *Kedua*, kitab *Mirqat al-Su'ūd* yang merupakan komentar atas *Sulām al-Tawfīq* karya Shaykh Abdullah ibn Husain ibn Thahir ibn Muhammad ibn Hisyam al-Ba'lawi, dan selesai ditulis pada 1292 H. *Ketiga*, kitab *Nihāyah al-Zayn* yang merupakan ulasan atas *Qurrah al-'Aīn bi Muhīmmah al-Dīn* karya Zainuddin ibn Abdul Aziz al-Malibary, dan diselesaikan oleh Nawawi pada 1297 H. *Keempat*, kitab *'Uqūd al-Lujayn fī Bayāni Ḥuqūq al-Zawjayn*, sebuah karya orisinil Nawawi berkenaan dengan hak dan kewajiban suami istri dalam ikatan perkawinan, dan diselesaikan pada 1297 H. *Kelima*, kitab *Sulām al-Munājah* yang diselesaikan oleh Nawawi pada 1292 H, merupakan komentar atas *Safīnah al-Ṣalāh* karya Sayyid Abdullah ibn Umar al-Hadhrami. *Keenam*, kitab *al-Aql al-Samīn* yang merupakan komentar atas *al-Mandhūmah al-Sittīn Mas'alatan al-Musammā bi al-Fatḥ al-Mubīn* karya Musthafa ibn Uthman al-Jawi al-Quruthi. *Ketujuh*, kitab *al-Tawsīkh* yang berisikan komentar atas *Fatḥ al-Qarīb al-Mujīb* karya Ibn Qasim al-Ghazi, diselesaikan pada 1314 H. *Kedelapan*, kitab *al-Thimār al-Yanī'ah* yang merupakan komentar atas *al-Riyādh al-Badī'ah* karya Shaykh Muhammad ibn Sulaiman Hasballah.[77]

Dalam bidang tata bahasa dan sastra arab, Nawawi juga menuangkan gagasan-gagasannya ke dalam karya-karya yang seluruhnya ditulis dengan bahasa Arab. *Pertama*, kitab *Fatḥ al-Ghafīr al-Khattiyyah* yang merupakan komentar atas *Naẓām al-*

---

77 Hafiduddin, "Tinjauan", 42-43; Mastuki HS dan M. Isham El-Hasa (penynt), *Intelektualisme*, 121-122.

Jurūmiyyah al-Musāmma bi al-Kawkab al-Jaliyyah karya Imam Abd al-Salam ibn Mujahid al-Nabrawi, dan diselesaikan oleh Nawawi pada 1298 H. *Kedua*, kitab a*l-Fuṣūṣ al-Yaqūtiyyah 'alā al-Rawḍah al-Mahiyyah fī al-Abwāb al-Taṣrifiyyah* yang merupakan ulasan atas *al-Rawḍah al-Bahiyyah fī al-Abwāb al-Taṣrifiyyah*, sebuah kitab yang berisikan pokok-pokok pembahasan bidang tata bahasa Arab. *Ketiga*, kitab *Lubāb al-Bayān*, sebuah karya berkenaan dengan ilmu balaghah dan komentar atas *Risālah al-Isti'ārah* karya Husain al-Nawawi al-Maliki.[78]

Termasuk karya-karya Nawawi yang menggunakan bahasa Arab adalah, hasil kodifikasi gagasan-gagasan intelektualnya di bidang sejarah. Terdapat empat karyanya yang saat ini masih popular di kalangan pesantren di Nusantara, terutama Jawa. *Pertama*, kitab *Targhīb al-Mustaqīm* yang merupakan penjelasan atas *al-Mandhūmah al-Sayyīd al-Barzanji Zain al-Ābidīn fi al-Mawlīd* karya Sayyīd al-Awwālīn, dan selesai ditulis pada 1292 H. *Kedua*, kitab *al-Ibrīz al-Dani* yang menjelaskan tentang sejarah kehidupan Muhammad, dan selesai pada 1292 H. *Ketiga*, kitab *Madārij al-Su'ūd ilā Iktisā' al-Burūd* yang merupakan komentar atas *Maulid al-Nabāwi al-Sạhīr bi al-Barjanjī* karya Imam Sayyid Ja'far. *Keempat*, kitab *Fatḥ al-Ṣamād* yang merupakan komentar atas *Maulid al-Nabāwi al-Ṣahīr bi al-Barjanjī* karya Ahmad Qasim al-Maliki.[79]

Bukan hanya bidang kajian ilmu kalam, akhlak, fikih, tata bahasa Arab dan sastranya yang ditulis oleh Nawawi

78 Hafiduddin, "Tinjauan", 42-43; Mastuki HS dan M. Isham El-Hasa (penynt), *Intelektualisme*, 121-122.

79 Hafiduddin, "Tinjauan", 42-43; Mastuki HS dan M. Isham El-Hasa (penynt), *Intelektualisme*, 121-122.

dengan bahasa Arab, karya-karya di bidang tafsir dan Ḥadith juga menggunakan bahasa yang sama. Karyanya Nawawi berbahasa Arab dalam bidang tafsir popular dengan nama *Tafsir al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzil al-Musfir 'an Wujūh al-Maḥāsin al-Ta'wīl*, yang diselesaikan pada 1305 H. Sementara karya berbahasa Arab dalam bidang hadith, ia wujudkan dalam *al-Tanqīh al-Qawl* yang merupakan ulasan atas *Lubāb al-Hadīth* karya Jalaluddin al-Suyūṭī.[80]

Selain Nawawi, Mahfudz al-Termasi juga dapat disebut intelektual muslim era KH. Saleh Darat yang menulis seluruh karya-karyanya dengan menggunakan bahasa Arab. Selain karya-karya bidang Hadith yang memang menjadi spesialisasi keilmuwannya, Mahfudz juga banyak menghasilkan karya-karya bahasa di berbagai bidang kajian Islam, seperti ilmu al-Qur'an dan teori bacaan al-Qur'ān (*'ulūm al-Qur'ān wa al-qirā'ah*), Fikih, ushul fikih, aqidah, tasawuf, dan biografi tokoh (*al-tarājīm*).[81] Dalam bahasa Mas'ud, Mahfudz merupakan penulis karya-karya berbahasa Arab *multidisipliner*, yang paling tidak, mencakup sepuluh bidang pengetahuan, meliputi; fikih, ushul fikih, ilmu tauhid, tasawuf, kehidupan Nabi, kumpulan hadith, *musṭalāh al-ḥadith, 'ilm al-mawārīth* (bagian dari fikih tentang harta waris), ilmu bacaan al-Qur'an, dan akhlak.[82]

Dalam bidang ilmu qur'an dan teori bacaan al-Qur'an, karya-karya Mahfudz dapat disebut, di antaranya; 1) *Inshirāḥ al-*

---

80 Mastuki HS dan M. Isham El-Hasa (penynt), *Intelektualisme*, 123.

81 Abdus Syukur dkk, "Muqaddimah al-Muhaqqiqin", dalam Mahfudz al-Termasi, *Bughyah al-Atqiyā' fī al-Baḥthi an Karāmat al-Awliyā'* (Jakarta: Departemen Agama, 2008), 14

82 Mas'ud, *Dari Haramain*, 167.

Fuād fī Qirā'ah al-Imām Hamzah Riwayatay Khalaf wa Khalad, terdiri dari tiga belas bagian; 2) *al-Badr al-Munīr fī Qirā'ah al-Imām Ibnu Kathīr*, terdiri dari enam bagian; 3) T*a'mīm al-Manāfi' fī Qirā'ah al-Imām al-Nāfi'*, terdiri dari enam belas bagian; 4) *Tanwīr al-Ṣadri bi Qirā'ah al-Imām Abi Umrawi*, sebuah kitab berupa delapan jilid; 5) *al-Risālah al-Tarmisiyyah fī Isnād al-Qirā'at al-Aṣriyyah*, terdiri dari satu bagian; dan 6) *Ghaniyyah al-Ṭalabah bi al-Sharḥi al-Ṭayyibah*, terdiri dari satu jilid.[83]

Sementara dalam bidang kajian Hadith dan musthalahnya, Mahfudz memiliki karya-karya berbahasa Arab, meliputi; 1) *Thulūthiyāt al-Bukhāri*, sebuah karya kecil yang hanya berupa satu bagian kecil (*kurasatan waḥīdatan*); 2) *al-Minhah al-Khayriyyah fī Arba'īna Ḥadīthan min Aḥādīth al-Khairi al-Bariyyah*, terdiri dari dua bagian kecil; 3) *al-Khul'ah al-Fikriyyah bi Sharḥi al-Minhah al-Khairiyyah*, sebanyak empat belas bagian; 4) *Minhāj Ḍawī al-Naẓār fī Sharḥi Alfiyyah 'Ilm al-Athari*, terdiri dari satu jilid berukuran tebal; dan 5) *Kifāyah al-Mustafīd fī Mā 'Alā min al-Asānīd*, sebuah kitab berisikan satu bagian kecil.[84]

Dalam bidang kajian fikih dan ushul fikih, karya-karya Mahfudz dalam bahasa Arab dapat dijumpai sebagai berikut; 1) *Muḥibah dhi al-Faḍlī Hasyiyah Sharḥ Bafaḍal*, yang membicarakan fikih Shafi'i sebanyak empat jilid; 2) *Nail al-Ma'mūl Sharḥ Labb al-Uṣūl*, terdiri dari tiga jilid; 3) *Is'af al-Maṭāli' bi Sharḥi al-Badar al-Lami' Nadzm al-Jam'u al-Jawāmī'*, terdiri dari dua jilid; 4) Jilid kelima dari kitab

83 Syukur dkk, "Muqaddimah", 14; Abdullah Adib, "Dirasah an al-Mu'allif", dalam Mahfudz al-Termasi, *al-Minhah al-Khairiyyah fī Arba'īna Ḥadīthan min Aḥādith Khair al-Bariyyah* (Jakarta: Departemen Agama, 2008), 13-14.

84 Syukur dkk, "Muqaddimah", 14; Adib, "Dirasah", 13-14.

Muhibah dhi al-Faḍlī Hasyiyah Sharḥ Bafaḍal.[85]

Sedangkan dalam bidang akidah dan tasawwuf, Mahfudz juga menulis karya-karyanya dalam bahasa Arab. Namun, nampaknya ia kurang memiliki perhatian mendalam terhadap dua bidang ini. Hal ini dapat dilihat dari langkanya karya Mahfudz dalam bidang tasawuf dan akidah. Mahfudz hanya membakukan dua karya kecil untuk kedua bidang tersebut, yakni *Bughyah al-Adhkiyā' fī al-Bahthi an Karāmat al-Awliyā'*, terdiri dari tiga bagian kecil, dan *'Ināyah al-Muftaqīr fīmā Yata'allaqu bi Sayyidinā al-Khidhr*, sebuah kitab yang berisikan dua bagian berukuran kecil.[86]

Mahfudz juga berhasil menyusun dua kitab berbahasa Arab berkenaan dengan biografi intelektual Islam. Kedua kitab dimaksud adalah, *Tahayyi'ah al-Fikr bi Sharḥi Alfiyyah al-Sīr,* terdiri dari empat belas bagian, dan *al-Siqāyah al-Marḍiyyah fī Usāma Kutub Aṣḥābunā al-Shafī'iyyah*, terdiri dari tiga bagian kecil (*kurasan*).[87]

Bahkan, Hasyim Asy'ari yang pernah menjadi salah satu muridnya juga memiliki kecenderungan kuat menuangkan gagasan-gagasannya dengan bahasa Arab, ketimbang bahasa Melayu maupun Jawa. Padahal, Hasyim Asy'ari banyak menghabiskan masa pengabdiannya di Jawa melalui pesantren yang didirikannya, yakni pesantren Tebuireng, Jombang. Dapat disebutkan di sini, beberapa karya keagamaan (Islam) Hasyim Asy'ari yang menggunakan bahasa Arab tersebut, di antaranya;

---

85 *Ibid.*

86 *Ibid.*

87 *Ibid.*

1) *Adab al-'Ālim wa al-Muta'allim fī mā Yahtajj ilahi al-Muta'allim fī al-Aḥwāl Ta'allum wa mā Yatawwaqqaf 'alaihi al-Muta'allim fī Maqāmati Ta'līmihi*; 2) *Ziyādah al-Ta'līqāt, Raddun Fīhā Mandhūmah al-Shaykh Yasin al-Pasuruani allati bi Hujūbihā 'alā Ahl al-Jam'iyyah Nahḍah al-Ulamā*; 3) *al-Tanbihāt al-Wājibāt li man Yashna' al-Mawlid al-Munkarāt*; 4) a*l-Risālah al-Jam'iyyah, Sharḥun fīhā Aḥwāl al-Mawtā wa Ashrāṭ al-Sā'ah ma'a Bayān Mafhūm al-Sunnah wa al-Bid'ah*; 5) *al-Nūr al-Mubīn fī Maḥabbah Sayyīd al-Mursalīn, Bayān fīhi Ma'nā al-Maḥabbah li Rasūlillāh ma Yata'allaqu bihā man Ittaba'ihā wa Ihyā'i al-Sunnatihi;* 6) *Ḥāshiyah 'alā Fatḥ al-Raḥmān bi Sharḥi Risālah al-Wali Ruslan li Shaykh Zakariya al-Anṣārī*; 7) *al-Durr al-Muntaṣirah fī al-Masā'il al-Tis'a Asharat, Sharḥun fīhā Mas'alah al-Ṭarīqah wa al-Wilāyah wa mā Yata'allqu bihi mā min al-Umūr al-Muhīmmah li Ahl al-Ṭarīqah;* 8) *al-Tibyān fī Nahyi an Muqaṭā'ah al-Ikhwān, Bayyinun fīhi Ahammiyah al-Ṣillah al-Rahīm wa Dharār al-Qathā'iha*; 9) *al-Risālah al-Tauḥīdiyyah, wa hiya Risālah al-Ṣ aghīrah fī Bayān al-Aqīdah Ahl al-Sūnnah wa al-Jamā'ah*; dan 10) *al-Qalāid fī Bayānī mā Yajibu min al-Aqāid.*[88]

Berbeda dengan Imam Nawawi, Mahfudz al-Termasi, dan Hasyim Asy'ari, KH. Saleh Darat justru menulis seluruh karya-karyanya menggunakan bahasa Jawa. Kebutuhan atas karya-karya keagamaan (Islam) yang ditulis dengan menggunakan bahasa

88 Mastuki HS dan M. Isham El-Hasa (penynt), *Intelektualisme*, 321. Hasyim Asy'ari juga masih memiliki karya-karya lain yang seluruhnya ditulis dengan menggunakan bahasa Arab. Karya-karya dimaksud, seperti *Dhū' al-Miṣbāḥ fī mā Yata'allaqu bi al-Nikāḥ, Miftāh al-Falāh, Aḍhah al-Bayan fī mā Yata'llaqu bi Waḍā'if al-Ramaḍān*, dan *Irshād al-Mu'minīn*. Hasyim Asy'ari, *Irshād al-Sari fī Jam'i Muṣannafāt al-Shaykh Hasyim Asy'ari* (Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami, 2007).

Jawa, terutama bagi masyarakat muslim di Jawa sangat disadari betul oleh KH. Saleh Darat. Sebagai bagian dari masyarakat Jawa, beliau memahami sepenuhnya, bahwa mayoritas muslim di lingkungannya bukanlah dari komunitas santri terdidik secara religius. Sebaliknya, sebagaimana disebut berkali-kali oleh KH. Saleh Darat dalam karya-karyanya, mayoritas muslim di Jawa, terutama di lingkungannya dapat dikatagorikan sebagai muslim awam. Pada saat yang sama, nyaris mustahil bagi muslim awam dapat menelaah secara mendalam atas karya-karya pemikiran dan gagasan keagamaan Islam atau kitab-kitab yang ditulis dengan menggunakan bahasa Arab. Untuk memahami karya-karya berbahasa Arab dibutuhkan seperangkat pengetahuan yang berkenaan dengan tata bahasa Arab, terutama *naḥwu* dan *ṣaraf*. Pada saat yang sama, dua bidang pengetahuan tata bahasa Arab ini nyaris mustahil dimiliki oleh komunitas muslim awam di Jawa. Fenomena muslim Jawa inilah yang mendorong KH. Saleh Darat menulis karya-karyanya dengan menggunakan bahasa Jawa.

Dalam pengantar *Minhāj al-Atqiyā'* yang ditulisnya, KH. Saleh Darat memberikan gambaran cukup jelas tentang fenomena muslim Jawa sebagai pendorong bagi dirinya untuk menulis karya-karyanya dalam bahasa lokal (Jawa) tersebut. Hal ini bisa dilihat dari ungkapan KH. Saleh Darat sebagaimana berikut:

> Maka tatkalane ningali ingsun ing kitab matan *Naẓam Hidāyah al-Atqiyā' ilā Ṭarīq al-Awliyā'* karangane Shaykh al-'Allamah Zainuddin al-Malibary maka demen ingsun yentha gawe'ake terjemahe menika kaya syarahe kelawan terjemah basa Jawa, kerana supaya manfaat marang para mukminin kerana

muwafaqate kersane *ba'dh al-ikhwan Fillahi wa Rasūlihi* ingkang demen ngaji kitab matan *al-madhkūr* ingkang pada nyuprih marang ingsung. Maka sarehne kaya mengkunu, maka dadi *istikharah* ingsung marang Allah SWT lan serta nuwun idzin ingsun marang *mu'allife*, maka oleh *isyarah* ingsun kelawan *isyarah bi al-idhni*.

Maka dadi neja ingsung gawe syarahe iki kitab kelawan terjemah basa Jawa supaya dadi nafi' maring *awam al-mukminin al-jawi*, kerana wus pira-pira ulama ingkang wus pada gawe syarakhe iki nadzam kelawan tembung basa arabe, maka akeh ingkang pada durung ngerti anging ingkang ngerti ulama'e. Anapun wong kang awame jawi maka ora pada ngerti balik ora pada ngrungu ceritane iki nadzam, maka ing *halaita awam al-arab wa al-ajam* iku mesti wajib 'ain ngaweruhi ceritane iki kitab *naḍam (Hidāyah al-Atqiyā')*.[89]

Pernyataan hampir sama juga ditemukan dalam karyanya yang lain, yakni kitab *Matan al-Ḥikam*. Dalam pengantar karyanya ini, KH. Saleh Darat menguraikan:

Utawi iki kitab ringkes sangking matan al-Hikam karangane *al-'Allamah al-'Arif Billah* al-Shaykh Ahmad bin Atha'illah ingsun ringkes namung sak pertelone asal supaya gampangake ingatase wong awam amtsal ingsun kelawan sun terjemah kelawan coro jawa supaya inggal faham wongkang podo ngaji.[90]

89 Salih Darat, *Minhāj al-Atqiyā' fī Sharḥi Ma'rifah al-'Awliyā* (Bombay: Mathba'ah Muhammadi, 1317 H), 2-3.

90 Salih Darat, *Matan al-Ḥikām* (Semarang: Taha Putra, tt), 2.

Dua pernyataan pembuka secara terpisah dalam dua karyanya di atas menunjukkan, munculnya karya-karya KH. Saleh Darat dengan menggunakan bahasa Jawa lebih didasarkan pada pertimbangan kontekstual, terutama setelah mempertimbangkan kenyataan objektif kapasitas intelektual komunitas muslim Jawa. Sebagaimana dinyatakan dalam pernyataanya di atas, karya-karya berbahasa Arab nampaknya hanya menyentuh kalangan santri, namun sebaliknya menjadi terasing di tengah mayoritas muslim lapisan bawah secara intelektual. Padahal, materi keagamaan atas karya-karya ulama tersebut, seperti *Hidāyah al-Atqiyā'* dan *Matan al-Ḥikām* menjadi sangat penting dipahami masyarakat muslim secara keseluruhan, tanpa mempertimbangkan apakah mereka dari kalangan santri atau masyarakat biasa (awam).

Minimnya atau bahkan tidak adanya penguasaan secara mendalam terhadap bahasa Arab, disebut-sebut oleh KH. Saleh Darat menjadi faktor utama yang menyulitkan masyarakat muslim non santri memahami karya-karya ulama di atas. Dan sebaliknya, hanya kalangan muslim terpelajar (*anging ulama'e*) yang berhasil menikmati karya-karya berbahasa Arab tersebut. Dari sinilah, munculnya karya-karya KH. Saleh Darat yang menggunakan bahasa Jawa untuk menjawab kesenjangan akses yang terjadi antara kalangan ulama dan santri dengan komunitas muslim awam.

Selain masyarakat muslim awam dari lapisan sosial menengah ke bawah, KH. Saleh Darat juga bersentuhan langsung dengan para aristokrat di Jawa Tengah. Sebagaimana disebut sebelumnya, KH. Saleh Darat juga memberikan pengajian rutin yang diselenggarakan di dua

pendopo Kabupaten, yakni Kabupaten Demak dan Purworejo, Jawa Tengah.[91] Di dua tempat ini, pengajian KH. Saleh Darat tidak hanya diikuti oleh komunitas muslim dari lapisan bawah, melainkan juga para petinggi kabupaten, termasuk keluarga Bupati. Para aristokrat Jawa nyaris dapat dipastikan secara keseluruhan berlatar belakang abangan secara katagoris.

Selain memiliki karakter dasar yang sinkretis secara religious, muslim abangan nyaris tidak memiliki pengetahuan mendalam tentang bahasa Arab.[92] Mereka memiliki tingkat kesulitan yang sama dengan komunitas muslim dari lapisan sosial menengah ke bawah dan nyaris mustahil dapat memahami karya-karya ulama berbahasa Arab. Munculnya karya-karya KH. Salah Darat diharapkan menjadi bahan bacaan bidang kajian ke-Islam-an yang memungkinkan kalangan muslim aristokrat dapat mendalami Islam sepenuhnya.

Ide kreatif KH. Saleh Darat yang menulis karya-karyanya dengan bahasa Jawa berhasil menarik para intelektual muslim sesudahnya untuk melakukan hal yang sama. Saat ini, ditemukan banyak sekali karya-karya terjemahan berbahasa Jawa dalam berbagai bidang kajian Islam. Karya-karya tersebut dicetak dan dipublikasikan secara luas oleh tiga penerbit yang cukup popular di kalangan pesantren, yakni Toha Putra Semarang, Menara Kudus, dan Raja Murah Pekalongan dan percetakan di Singapura (*lihat tabel*).

91 Munir, *Pemikiran*, 75-76.

92 Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

Tabel
Kitab-Kitab Berbahasa Jawa Paska KH. Saleh Darat

NO	Nama Kitab	Penulis	Penerbit	Tahun Penerbitan
01	Majmū'ah al-'Amal	Abdullah bin Umar bin Ali al-Qaff al-Palimbani	-	1894 M
02	Ḥusn al-Akhlāq	Abdul Salam Surabaya	N.M. Siraj Singapura	1900 M
03	Taṣil al-Ghābī	Abu Imam Sahli bin Salim Semarang	Ismail bin S. Badal Singapura	1906 M
04	Mujarrabāt	Abdurrahman bin Abdul Aziz	Ismail bin S. Badal Singapura	1911 M
05	Kitab Rukun Makna Jawi karya Maulawi Abu Ali Riḍa	Abdul Kadir bin Ali Jepara	-	1911 M
06	Al-Anwār al-Shatī'ah: Tarjamah Riyāḍ al-Badī'ah	Ahmad Subki Masyhadi Pekalongan	Raja Murah Pekalongan	1980-an
07	Al-Durār al-Lāmi'ah: Tarjamah al-Ḥujjah al-Ahl al-Sūnnah wa al-Jamā'ah, Ta'līf Alī Ma'ṣūm Krapyak, Yogjakarta	Ibid	Ibid	Ibid
08	Al-Durār al-Saniyyah: Tarjamah Matan al-Jurūmiyyah fī al-Naḥwi 'alā al-Ṭarīqah al-Rinbawiyyah	Ibid	Ibid	Ibid
09	Al-Mawā'dh al-Jaliyyah: Tarjamah al-Naṣā'ih al-Diniyah wa al-Waṣ āya al-Imāniyah li Abdullāh ibn Alāwai al-Ḥaddād	Ibid	Ibid	Ibid
10	Bahjah al-Nadhirīn; Tarjamah Riyāḍ al-Ṣālihīn min Kalāmi al-Sayyid al-Mursalīn li Muḥyiddīn Abi Zakariya Yaḥya ibn Ṣaraf al-Nawāwi	Ibid	Ibid	Ibid
11	Fatḥ al-Mughīth: Tarjamah Matan Qatr al-Ghaith li Abi Laith	Ibid	Ibid	Ibid
12	Hidāyah al-'Ārisyyin: Kangge Ngertos Kitab 'Uqūd al-Lijayn	Ibid	Ibid	Ibid

NO	Nama Kitab	Penulis	Penerbit	Tahun Penerbitan
13	Maslak al-Najjah: Terjemahe Matan Sullam al-Munājah 'alā al-Safinah al-Ṣalāh li 'Abdullāh al-Hadhrāmi	Ibid	Ibid	Ibid
14	Miṣbaḥ al-Anām: fī Tarjamah Bulūgh al-Marām min Adillah al-Aḥkām li Ibnu Ḥajar al-Asqalān	Ibid	Ibid	Ibid
15	Sabil al-Sa'ādah	Ibid	Ibid	Ibid
16	Tanbih al-Ghafil: Terjemahe Matan Bahjah al-Wasā'il	Ibid	Ibid	Ibid
17	Munyah al-Murtafi' fī Tarjamah Mawlid al-Barjanjī	Asrori Ahmad Wonosari	Menara Kudus	1980-an
18	Safinah al-Najjah Sulām al-Tawfiq	Ibid	Ibid	Ibid
19	Tarjamah Ishād al-Ibād ilā Sabīl al-Rashād	Ibid	Ibid	Ibid
20	Tarjamah Riyāḍ al-Ṣālihīn	Ibid	Ibid	Ibid
21	Taṣil al-Raqīq fī Tarjamah Sulām al-Tawfiq	Ibid	Ibid	Ibid
22	Tarjamah Durrah al-Nāṣihīn	Ibid	Raja Murah Pekalongan	Ibid
23	Al-Azwād al-Mustawiyah fī Tarjamah al-Arba'īn al-Nawāwiyah	Bisri Musthafa Rembang	Menara Kudus	1980-an
24	Al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'an al-Azīz bi al-Lughah al-Jawiyah	Ibid	Ibid	Ibid
25	Al-Nibrasiyah Sharaḥ al-Jurūmiyah fī al-Naḥw	Ibid	Ibid	Ibid
26	Durār al-Bayān fī Tarjamah Syu'b al-Imān	Ibid	Ibid	Ibid
27	Rawīhah al-Aqwām: Kangge Ngertosi isi Nadzam Aqidah al-Awam Karanganipun Shaykh Marzuqi	Ibid	Ibid	Ibid
28	Safīnah al-Ṣalah	Ibid	Ibid	Ibid

NO	Nama Kitab	Penulis	Penerbit	Tahun Penerbitan
29	Tarjamah al-Naẓām al-Farāid al-Bahiyah fī al-Qawāid al-Fiqhiyah li Abū Bakar al-Aḥdalī al-Yamānī al-Shafīʾi	Ibid	Ibid	Ibid
30	Tarjamah Jawhār al-Maknūn	Ibid	Ibid	Ibid
31	Al-Minhāj al-Qawwīm	Misbah bin Zayn al-Musthafa Bangilan (Tuban)	Raja Murah Pekalongan	1980-an
32	Iḥyā' Ulūm al-Dīn, Jilid I s/d VII	Ibid	Ibid	Ibid
33	Irshād al-Ibād ilā Sabīl al-Rashād	Ibid	Ibid	Ibid
34	Tarjamah Izzah al-Nashi'īn fī al-Akhlāq wa al-Adāb wa al-Ijmā'	Ibid	Ibid	Ibid

Sumber: Yumi: 2009: 30 dan 33

Bersamaan dengan keberhasilan KH. Saleh Darat dalam mempelopori penulisan karya-karya ke-Islam-an berbahasa Jawa, nampaknya, tidak disertai keajegan atau kontinuitas penggunaan atas karya-karyanya di kalangan pesantren, terutama di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Penggunaan karya-karya KH. Saleh Darat sebagai bahan ajar wajib di pesantren maupun majelis-majelis taklim nampak mengalami pasang surut luar biasa. Bahkan saat ini, sulit ditemukan pesantren maupun majlis-majlis taklim yang masih menggunakan karya-karya KH. Saleh Darat sebagai bahan ajar.

Berdasarkan penelusuran Munir, karya-karya KH. Saleh Darat masih tetap dipertahankan sebagai bahan ajar hanya di beberapa majelis taklim yang tersebar di Bareng (Kudus). Di Bareng Kudus, kitab *matan al-Ḥikām* karya KH. Saleh Darat masih dipergunakan sebagai bahan ajar dalam pengajian regular bagi masyarakat awam setempat, dan diasuh oleh KH. Ahmad. Kyai Ahmad sendiri merupakan

murid dari KH. Yasin, menantu KH. Yasir yang merupakan salah satu murid KH. Saleh Darat. Di daerah Bareng pula, terdapat kyai lain yang juga masih menggunakan karya-karya KH. Saleh Darat sebagai bahan ajar pengajian yang dikelolanya, seperti KH. Hanafi ibn KH. Yasin, dan KH. Zahid ibn Dahlan ibn Yasir.[93]

Selain beberapa kyai di Kudus, terdapat kyai-kyai lain yang tersebar di berbagai daerah di Jawa Tengah dan Jawa Barat masih mempertahankan karya-karya KH. Saleh Darat sebagai rujukan pentingnya. Beberapa kyai dimaksud dapat disebutkan, misalnya KH. Abdul Ghafur yang merupakan cucu keponakan KH. Amir (murid dan menantu KH. Saleh Darat). Kyai Ghafur sendiri saat ini mengasuh dan mengelola pesantren Yanba' al-'Ulūm, Lumpur, Losari, Brebes, Jawa Tengah. Demikian pula, Kyai Amin Rusydi pengasuh pesantren Hidāyah al-Mubtadi'īn, Leumonding, Majalengka (Jawa Barat), murid KH. Umar ibn KH. Harun dan pengasuh pesantren Kempek, Palimanan, Cirebon yang juga masih menggunakan karya KH. Saleh Darat sebagai rujukan penting dalam kegiatan pengajiannya. Sama halnya dengan KH. Nawawi ibn Umar pesantren Kempek, Palimanan, Cirebon (Jawa Barat). [94]

Karya KH. Saleh Darat juga masih dipergunakan sebagai bahan ajar dalam kegiatan pengajian di Rembang, Jawa Tengah. Salah satu kyai setempat yang masih menggunakan karya-karya KH. Saleh Darat adalah KH. Sanusi ibn Yasin. Kyai Sanusi menggunakan kitab *Majmū'at, Munjiyāt*, dan *Jawharah al-Tawḥīd* sebagai bahan ajar dalam kegiatan pengajian regular yang diasuhnya. Alasan penggunaan kitab-kitab tersebut, karena

93 Munir, *Warisan*, 93.

94 *Ibid.*, 94.

materi-materi dan gaya penulisannya mudah dipahami (*easily digestible*), sehingga sangat mungkin dijadikan sebagai sumber atau bahan ajar pengajian.[95]

Namun, dibanding dengan jumlah pesantren dan majlis-majlis taklim yang tersebar di Jawa dengan ribuan jumlahnya, institusi-institusi pembelajaran keagamaan yang masih mempertahankan karya-karya KH. Saleh Darat sebagai bahan ajar dapat dikatakan sangat kecil. Konsekuensinya, penerbit ilmu-ilmu ke-Islam-an enggan untuk mencetak ulang karya-karya KH. Saleh Darat tersebut. Tidak mengherankan jika saat ini, terutama di Jawa Timur sulit menemukan karya-karya KH. Saleh Darat.[96]

Pengalaman peneliti memberikan gambaran jelas betapa sulitnya mendapatkan karya-karya KH. Saleh Darat di Jawa Timur untuk keperluan penulisan buku ini. Di Jawa Timur, jangankan peneliti mendapatkan karya-karya KH. Saleh Darat, informasi tentang toko kitab atau kyai yang masih menyimpan dan menjual karya-karya KH. Saleh Darat tidak dapat diperoleh. Peneliti, misalnya, pernah melacak ke seluruh toko-toko buku dan kitab di kawasan jalan Sasak dekat area makam Sunan Ampel Surabaya. Selain dikenal sebagai pertokoan yang menyediakan kitab-

95 Jajat Burhanudin, *Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The Ulama in Colonial Indonesia* (PhD Dissertation: Leiden University, 2007), 129.

96 Kesulitan mendapatkan karya-karya KH. Saleh Darat, nampaknya juga dialami oleh para akademisi lain. Munir, misalnya, ketika hendak melakukan riset tentang pemikiran teologi KH. Saleh Darat juga mendapatkan kesulitan mendapatkan karya-karyanya, karena sudah sebagian besar sudah tidak dicetak ulang dan diterbitkan lagi. Kesulitan Munir diungkapkan sendiri olehnya, "sebagian besar (karya-karya KH. Saleh Darat) tidak ditemukan lagi di berbagai toko kitab, yang disebabkan sudah tidak diterbitkan lagi oleh penerbitnya. Oleh karena itu, karya-karya tulis tersebut hanya dapat dilacak atau dihasilkan dari para kyai atau kelompok masyarakat yang masih atau pernah menggunakan karya tulis tersebut sebagai literature utama dalam pengajiannya". Munir, *Warisan*, 61Munir, *Pemikiran*, 79.

kitab klasik, di Jalan Sasak Ampel juga terdapat penerbit yang mencetak karya-karya ulama Nusantara terdahulu. Namun, setelah melakukan penelusuran penulis tidak berhasil mendapatkan satu pun kitab-kitab KH. Saleh Darat. Minimnya akses atas karya-karya KH. Saleh Darat di Jawa Timur memaksa peneliti mulai merambah daerah Jawa Tengah sebagai tujuan mendapatkan karya-karya KH. Saleh Darat.

Semarang yang merupakan pusat aktifitas dakwah KH. Saleh Darat merupakan tujuan utama peneliti. Tujuan Semarang adalah wajar, karena kota ini dulunya merupakan pusat atifitas dakwah dan pendidikan KH. Saleh Darat. Asumsi peneliti saat itu, di kota ini masih tersimpan karya-karya KH. Saleh Darat yang dapat digali dan didapatkan oleh peneliti.

Kali pertama, peneliti menelusuri karya-karya KH. Darat di Perpustakaan Pusat IAIN Wali Songo Semarang. Di perpustakaan ini, peneliti hanya mendapatkan dua karya KH. Saleh Darat, yaitu *Majmu'ah al-Syari'ah* dan *Tarjamah Sabīl al-'Abīd ala Sharḥ Jawharah al-Tawhīd*, yang kedua-keduanya diterbitkan oleh Toha Putra Semarang. Namun, kedua kitab tersebut tidak di kopi oleh peneliti dan dikembalikan lagi ke Perpustakaan, karena belakang berhasil mendapatkannya di Toko Buku Toha Putra, Kauman Semarang.

Di IAIN Wali Songo Semarang, peneliti mendapatkan informasi bahwa, Prof. Muslich Shabir pernah meneliti tentang KH. Saleh Darat. Peneliti akhirnya berhasil menemui Prof. Shabir di kediaman rumahnya untuk meminta izin mengkopi karya-karya KH. Saleh Darat yang beliau miliki. Ternyata, Prof. Muslih tidak memiliki koleksi atas karya-karya KH. Saleh Darat. Sungguh

pun demikian, Prof. Shabir telah bermurah hati memberikan kopi hasil penelitian yang pernah beliau lakukan. Beliau juga merekomendasikan kepada peneliti untuk menemui Prof. Ghazali Munir, guru besar IAIN Wali Songo Semarang yang juga menulis Disertasi tentang pemikiran Kalam KH. Saleh Darat.

Selanjutnya, peneliti menelusuri karya-karya KH. Saleh Darat di Penerbit Toha Putra Semarang. Beberapa karya tulis KH. Saleh Darat yang didapatkan peneliti dari penerbit dimaksud, meliputi; 1) *Laṭāif al-Ṭahārah wa Asrār al-Ṣalāh fī Kaifiyah Ṣalāh al-'Ābidīn wa al-'Ārifīn thumma Yalīhi kitab Asrār al-Ṣawm thumma Kitab Faḍilah al-Muharram wa Rajab wa Sha'bān*; 2) kitab *al-Munjiyāt*; 3) kitab *Tarjamah Sabīl al-'Abīd 'alā Jawharah al-Tawhīd*; 4) kitab *Majmu'ah al-Sharī'ah al-Kafiyah li al-Awwām*; dan 5) kitab *Matan al-Ḥikam*.

Dengan hanya mendapatkan lima karya KH. Saleh Darat di atas, peneliti merasa data-data yang diperoleh sangat kurang. Akhirnya, mencoba mencari di Penerbit dan Toko Buku Menara Kudus. Sesampainya di Menara Kudus, peneliti hanya mendapatkan dua karya tulis KH. Saleh Darat yaitu *Majmū'ah al-Sharī'ah* dan *Tarjamah Sabīl al-'Abīd 'alā Sharḥ Jawharah al-Tawhīd* terbitan Toha Putra Semarang. Karena peneliti sudah mendapatkan di Toko Buku Toha Putra saat melakukan penelusuran di Semarang, maka peneliti memutuskan tidak membeli kedua kitab tersebut.

Peneliti selanjutnya menghubungi Prof. Ghazali untuk berkonsultasi tentang karya-karya KH. Saleh Darat. Hasilnya sangat menggembirakan, dan peneliti benar-benar beruntung sekaligus berhutang budi kepada Prof. Ghazali Munir. Dari beliau

yang juga merupakan salah satu akademisi dari IAIN Wali Songo Semarang dan masih menaruh perhatian mendalam terhadap karya-karya dan pemikiran KH. Saleh Darat hingga kini berhasil mendapatkan seluruh karya KH. Saleh Darat, kecuali kitab *Ḥadīth al-Mi'rāj.* Selain itu, melalui kedermawanan intelektual Prof. Ghazali Munir, peneliti juga berhasil mendapatkan kopi Disertasi yang seluruhnya membahas tentang pemikiran KH. Saleh Darat.

Dari proses penelusuran yang dilakukan, secara keseluruhan peneliti berhasil mendapatkan 18 karya KH. Saleh Darat. Secara deskriptif, kitab-kitab yang berhasil diperoleh peneliti sebagai berikut: 1) Kitab *Tarjamah Sabīl al-'Abīd 'ala Jawharah al-Tawhīd* (satu naskah); 2) Kitab *Fayḍ al-Raḥmān fī Tarjamah Tafsīr al-Kalām Mālik al-Dayyān*, sebanyak dua Jilid (satu naskah); 3) *Murshīd al-Wajīz fī Ilm al-Qur'ān al-Aziz* (satu naskah); 4) Kitab *Faṣalatan* (lima naskah); 5) Kitab *Majmū'ah al-Sharī'ah al-Kafiyah li al-Awwām* (satu naskah); 6) Kitab *Laṭāif al-Ṭahārah wa Asrār al-Ṣalah* (satu naskah); 7) Kitab *Manasik al-Haji wa al-Umrah wa Adab al-Ziyārah li Sayyidi al-Mursalīn* (dua naskah); 8) kitab *Minhāj al-Atqiyā' fī Sharkhi Hidayah al-Adzkiyā'* (satu naskah), 9) Kitab *Munjiyāt Metik Saking Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (satu naskah); 10) Kitab *Matan al-Ḥikam* (satu naskah); 11) Kitab *Sharḥ al-Barzanji* (satu naskah); dan 12) Kitab *Tarjamah Qawl a-Burdah* (satu naskah).

Dari kitab-kitab di atas, keseluruhannya mengurai berbagai bidang kajian Islam, termasuk bidang teologi dan kalam, tafsir, fikih, tasawuf, dan sejarah perjalanan Muhammad (*sirrah al-Nabawiyyah*). Meski tidak berhasil mendapatkan

karya-karya KH. Saleh Darat secara keseluruhan, namun peneliti merasa cukup. Alasannya, narasi besar pemikiran sufisme KH. Saleh Darat pada dasarnya terdapat dalam tiga karyanya, yakni; *al-Munjiyāt, Matan al-Ḥikām*, dan *Minhāj al-Atqiyā' fī Sharkh Ma'rifah al-Adhkiyā'* .

2. Bidang Teologi dan Kalam

Kitab *Tarjamah Sabīl al-Ābid 'alā Jawharah al-Tawḥīd* merupakan karya KH. Saleh Darat di bidang kajian teologi dan ilmu kalam. Sesuai dengan namanya, kitab ini merupakan terjemah dan komentar atas kitab *Jawharah al-Tawḥīd* karya Ibrahim al-Laqqani (w. 1041 H/1631 M). Di kalangan pesantren tradisionalis di Nusantara, kitab ini sangat terkenal (*highly popular*) dan nyaris tidak ada satu pun yang tidak menggunakan sebagai bahan ajar wajib bagi para santri. Tidak hanya terkenal, *Jawharah al-Tawḥīd* dipahami juga berisikan doktrin terpenting dalam kutub teologi Asy'ariyah. Begitu pentingnya, maka para santri "berusaha keras menghafal seluruh teks tersebut, dan mempelajari berbagai syarah atasnya".[97]

Meskipun karya terjemahan, namun bukan berarti KH. Saleh Darat hanya menerjemahkan berdasar pengertian kosa kata dan kalimat semata dari bahasa Arab ke bahasa Jawa. Lebih dari itu, KH. Saleh Darat juga memberikan komentar dan ulasan cukup mendalam terhadap karya al-Laqqani tersebut. Hal ini ditegaskan sendiri oleh KH. Saleh Darat dalam pernyataanya.

97 Martin, *Kitab Kuning*, 156; Martin van Bruinesen, "Kitab Kuning: Books in Arabic used in Pesantren Millieu, Comments on A New Collection in the KITLV Library", *Bijdragen tot de Taal, en Volkunde 146 (1990), No. 2/3: 226-269*, 252.

> Hasile ilmu *al-nafi'* iku ora kudu wong kang ngerti kalam al-Arab bahe ora. Mulane dadi ingsun neja gawe terjemahe iki kitab *Jawharah al-Tawḥīd* kelawan basa jawa, tetapine kelawan ingsun ijikaken lafadz nadzam. Ingsun gawe terjemahe menika syarah keduwe matan. Muga-muga dadiho manfaat marang wong awam ingkang amsal ingsun.
>
> Berhasilnya ilmu yang bermanfaat itu tidak harus orang yang mengerti bahasa Arab saja, tidak. Makanya saya sengaja membuat terjemahnya kitab *Jawharah al-Tawḥīd*, saya terjemahkan dengan menggunakan bahasa Jawa, tetapi dengan saya utuhkan lafadznya nadzam. Saya membuat terjemahan untuk syarah bagi matan. Semoga bermanfaat kepada orang awam yang seperti saya.[98]

Kitab *Jawharah al-Tawḥīd* ini sebenarnya berbentuk *naẓām* dalam ukuran yang cukup tipis. Namun, oleh para pengulas dan komentatornya diberi penjelasan sangat mendalam sehingga menjadi karya tulis cukup tebal. Hal ini, nampak terlihat dalam karya terjemah dan syarah KH. Saleh Darat yang juga cukup tebal hingga mencapai 400 halaman. Karena itu, *Tarjamah Sabīl al-Ābid* karya KH. Saleh Darat sebenarnya lebih tepat disebut sebagai syarah *Jawharah al-Tawḥīd* ketimbang sekedar terjemah atas kitab tersebut.

Studi Salim dan Ghazali menunjukkan, *Jawharah al-Tawḥīd* memuat tentang doktrin dasar teologi Islam yang berlaku umum di kalangan Asy'ariyah. Pembahasan paling awal berkenaan

98 Munir, *Warisan*, 71.

dengan Islam dan rukun-rukunnya, disusul uraian tentang rukun iman dan percabangannya yang mencapai tujuh puluh cabang. Percabangan iman dimaksud, meliputi iman kepada Allah, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para Nabi-Nabi-Nya, hari kiamat, dan kebangkitan manusia. Yang menarik, *Jawharah al-Tawḥīd* juga menempatkan bentuk praksis teologi sebagai bagian dari cabang iman. Bentuk praksis teologi mengurai tentang karakter khusus yang melekat bagi orang-orang yang beriman, mencakup "ucapan *ḥamdalah* ketika bersin, menghormati orang yang lebih tua dan menyayangi yang lebih muda, merukunkan orang yang berselisih, mencitai sesama manusia sebagaimana mencintai diri sendiri dan lain-lain".[99]

Berdasarkan catatan Yumi, kitab terjemahan dan komentar *Jawharah al-Tawḥīd* ini dicetak, diterbitkan dan dipublikasikan berulang kali oleh penerbit berbeda. Pertama kali, *Tarjamah Sabīl al-'Ābid* dicetak dan dipublikasikan oleh salah satu percetakan di Singapura yang tidak diketahui namanya, pada tahun 1880-an. Tidak lama berselang, penerbit Karimy Bombay juga mencetak ulang kitab *Tarjamah* tersebut. Pada awal 1900-an, tepatnya tahun 1906, kitab *Tarjamah* kembali dicetak oleh penerbit berbeda, yakni Ismail bin S. Bafadhal Singapura, dan selanjutnya penerbit al-Miṣ riyyah atau Toko Mesir Cirebon juga melakukan hal yang sama.[100] Selain beberapa penerbit di atas, Toha Putra Semarang juga dikenal sebagai salah satu penerbit yang mencetak dan mempublikasikan secara luas kitab *Tarjamah* karya KH. Saleh Darat.

99 Salim, *Majmu'at*, 52-53; Munir, *Warisan*, 71-72; Munir, *Pemikiran*, 94.

100 Sughara Yumi, "The Publication of Vernacular Islamic Texbooks and Islamization in Southeast Asia", *the Journal of Sophia Asian Studies, No. 27 (2009): 22-36*, 28.

3. Bidang Tafsir dan 'Ulūm al-Qur'an

Dalam bidang tafsir, KH. Saleh Darat memiliki karya cukup monumental, yakni *Fayḍ al-Raḥmān fī Tarjamah Tafsīr al-Kalām Mālik al-Dayyān* yang terdiri dari dua jilid. Dalam jilid pertama memuat tentang tafsir yang dimulai dari Surat al-Fatihah sampai al-Baqarah dengan jumlah lembaran cukup tebal, yakni 503 halaman. Sementara untuk jilid kedua dimulai dari tafsir surat Ali Imran hingga al-Nisa', dengan 705 halaman. Sebagaimana ditegaskan KH. Saleh Darat dalam tafsirnya, jilid pertama mulai ditulis pada kamis malam, tanggal 20 Rajab 1309 H/ 1891 M dan selesai pada kamis malam, tanggal 19 Jumadil Awwal 1310 H/1891 M. Sedangkan jilid kedua diselesaikan pada hari selasa, 17 Safar 1312 H/1894 M.[101] Dengan demikian dapat diketahui, KH. Saleh Darat belum dapat menuntaskan secara keseluruhan proyek tafsirnya, karena dirinya hanya berhasil merampungkan enam dari 30 juz yang ada.

Namun, Muchayyar memiliki pendapat berbeda tentang kapan penulisan masing-masing jilid dimulai dan diselesaikan. Untuk jilid pertama, bagi Muchayyar, mulai ditulis pada 20 Rajab tahun 1309 H, dan selesai pada hari Jum'at, 7 Muharram 1311 H. Pernyataan Muchayyar ini mengacu pada bagian akhir kitab *Fayḍ al-Raḥmān, Jilid I* yang mengatakan: Telah selesai (penulisan tafsir ini) pada hari Jum'at yang membawa berkah, tanggal 7 bulan Muharram tahun 1311 H. Permulaan penulisan pada tanggal 20 Rajab tahun 1309 H.[102]

Sedangkan jilid kitab dari tafsir *Fayḍ al-Raḥmān* berdasarkan

101 Munir, *Warisan*, 60-61.

102 Muchayyar, *KH Muhammad*, 97.

data Muchayyar, selesai ditulis hari Selasa, 17 Safar 1312 H. Hal ini dipertegas sendiri oleh KH. Saleh Darat dalam bagian akhir tafsir *Fayḍ al-Raḥmān, Jilid II.* Saya telah menyelesaikan tafsir surat ini pada hari Selasa tanggal 17 Safar tahun 1312 H. Mudah-mudahan bisa mulai lagi surat al-Maidah dalam Juz III dengan kemuliaan Gusti para Rasul dan Nabi.[103]

Dari dua data yang berbeda di atas, nampaknya, temuan Muchayyar lebih dapat digunakan sebagai rujukan ketimbang Munir. Berbeda dengan Munir, pendapat Salim mengacu pada teks *Fayḍ al-Raḥmān* secara langsung, dan sebaliknya Ghazali tidak menyebut secara pasti sumber yang digunakan. Namun demikian, jika ditelusuri kedua pendapat pada dasarnya tidak mengalami perbedaan yang signifikan.

Yumi menegaskan, kitab tafsir KH. Saleh Darat tersebut mengalami dua kali penerbitan oleh penerbit berbeda di Singapura. Pertama kali, kitab *Fayḍ al-Raḥmān* diterbitkan oleh H.M. Amin Singapura pada tahun 1894 M. Sedangkan untuk penerbitan kedua kalinya terhadi pada 1332 H/1913/14 M oleh percetakan al-Muhammadiyah Singapura.[104] Sementara, Ghazali memiliki pendapat berbeda tentang tahun penerbitan tafsir *Fayḍ al-Raḥmān* tersebut. Menurutnya, jilid pertama di terbitkan oleh percetakan Haji Muhammad Amin pada tanggal 27 Rabi'ul Akhir 1311 H/1893 M. Dan untuk jilid keduanya diterbitkan oleh percetakan yang sama pada 1312 H/1895 M.[105]

Dalam menafsirkan ayat al-Qur'an sebagaimana beliau

103 *Ibid.*, 98.

104 Yumi, "The Publication", 30.

105 Munir, *Warisan*, 61.

uraikan dalam kitab *Fayḍ al-Raḥmān*, KH. Saleh Darat dikenal cukup hati-hati. Kehati-hatian KH. Saleh Darat, karena pendekatan atau corak yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an berbeda dengan tafsir-tafsir yang telah dikenal luas di Jawa pada saat itu. Corak tafsir KH. Saleh Darat dapat dikatagorikan sebagai tafsir *ishārī*, yakni "menakwilkan ayat-ayat yang berbeda dengan arti lahirnya berdasarkan isyarat yang tersembunyi yang hanya dapat diketahui oleh pimpinan suluk, tetapi tetap dapat dikompromikan dengan arti lahir (*ẓahir*) yang dimaksud".[106]

Dalam bentuk praksisnya, kehati-hatian KH. Saleh Darat tersebut dimanifestasikan ke dalam usaha menafsirkan al-Qur'an dengan tetap menggunakan kitab-kitab tafsir yang menurutnya otoritatif dijadikan sebagai rujukan. Dengan rujukan kitab-kitab tafsir otoritatif itu, KH. Saleh Darat meyakini akan terhindar dalam kubangan penafsiran yang semata-mata hanya bertumpu pada hawa nafsunya dan keinginannya sendiri. Sebaliknya, melalui rujukan teks-teks tafsir tersebut, keseluruhan usaha penafsiran yang dilakukan tetap dalam kerangka memegang teguh pada "penjelasan Rasulullah SAW, sahabat Nabi, dan para ulama yang arif".[107]

Teks-teks tafsir yang digunakan sebagai rujukan, disebutkan sendiri oleh KH. Saleh Darat dalam pernyataanya:

> *Maka arah mengkono dadi nejo ingsun gawe terjemahe maknane al-Qur'an sangking kang wus den ibaratake para ulama', kaya kitabe Imam Jalal al-Mahalli lan*

106 Munir, *Pemikiran*, 80.

107 Muchayyar, *KH Muhammad*, 120.

> *Imam Jalal al-Suyuthi lan liya-liyane kaya tafsīr al-Kabīr li al-Imam al-Rāzī, lan Lubāb al-Ta'wīl li al-Imam al-Khāzin dan tafsir al-Ghazali.*
>
> Maka dari itu saya bermaksud untuk membuat terjemah makna al-Qur'an berdasarkan ibarat ulama yang sudah ada, seperti karya Imam Jalal a-Mahalli dan Imam Jalal al-Suyuthi dan lain-lain, seperti tafsir al-Kabīr karya Imam al-Rāzī, Lubāb al-Tafsir karya Imam Khāzin, dan tafsir Imam al-Ghazali.[108]

Dari pernyataan KH. Saleh Darat di atas menunjukkan, beliau menggunakan beberapa teks tafsir sebagai rujukannya. *Pertama*, kitab *Tafsir al-Jalālayn* yang dikarang oleh Imam Jalaluddin al-Mahalli (w. 864 H/ 1459 M) dan Imam Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911 H/1505 M). *Kedua*, kitab *Tafsīr al-Kabīr* karya Imam Fakhruddin al-Razi (w. 606 H/1225 M). *Ketiga*, kitab *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'āni al-Tanzīl* karya Shaykh Alauddin al-Khazīn (w. 741 H/1360 M). *Keempat*, kitab *Jawāhir al-Tafsīr* karya Imam al-Ghazali (w. 505).[109] Namun dalam prakteknya, KH. Saleh Darat juga memasukkan teks-teks lain, terutama karya al-Ghazali, seperti *Mishkah al-Anwār* dan *Iḥyā' Ulūm al-Dīn.*[110]

Selain dalam bidang tafsir, KH. Saleh Darat juga berhasil membakukan sebuah karya berbahasa Jawa tentang 'ulūm al-Qur'ān dengan judul *"al-Murshȳd al-Wajīz fī 'Ilm al-Qur'ān wa al-Ḥadīth"*. Catatan Ghazali menyebutkan, kitab ini mulai ditulis oleh

108 *Ibid.*, 145.

109 Munir, *Pemikiran*, 81.

110 Muchayyar, *KH Muhammad*, 145.

KH. Saleh Darat pada 15 Syawwal 1317 H dan selesai pada 26 Dzul Qa'dah 1317 H/1899 M. Dan kitab ini pernah mengalami penyalinan ulang yang berakhir pada hari Senin, tanggal 28 Muharram 1318 H/1900 M.[111]

Penelusuran Ghazali juga menyebutkan, kitab *al-Murshȳd* pernah dicetak dan dipublikasikan oleh Haji Muhammad Amin Singapura, pada tanggal 20 Rabi'ul Akhir 1318 H.[112] Sebaliknya, Yumi mengidentifikasi kitab *al-Murshȳd* pernah dicetak oleh penerbit Karimy Bombay dengan dua kali edisi. Pertama kali, *al-Murshȳd* dicetak oleh Karimi pada tahun 1893/94 H (1312 M) dan tahun 1914/1915 (1334 M) untuk edisi keduanya.[113]

Dari aspek material, kitab ini terdiri dari lima bagian yang secara keseluruhan membicarakan tentang ilmu tafsir dan teori pembacaan al-Qur'an (*al-tajwid*). Sama halnya dengan kitab-kitab lainnya, bagian pertama kitab *al-Murshȳd* berisikan Pendahuluan. Dalam pokok bahasan ini, KH. Saleh Darat mengulas tentang Nabi yang menerima wahyu, hakekat al-Qur'an, tata cara penurunan wahyu, dan terakhir berkenaan dengan kodifikasi al-Qur'an pada era Uthman bin Affan.

Sementara itu, bagian kedua berisikan pokok bahasan Pengajaran al-Qur'an yang meliputi beberapa ulasan; Madrasah al-Qur'an, Keutamaan Mengajarkan al-Qur'an, sampai pada uraian tentang Biaya Pendidikan al-Qur'an. Bagian ketiga berisikan pokok bahasan Adab Kesantunan dalam Membaca al-Qur'an. Pokok bahasan ini mendeskripsikan tentang tata cara

111 Munir, *Warisan*, 68.

112 *Ibid.*, 68.

113 Yumi, "The Publication", 30.

waktu membaca al-Qur'an, keutamaan al-Qur'an, pembaca, dan penghafal al-Qur'an. Bagian keempat atau terakhir mengurai pokok bahasan pengajaran Tajwid. Dalam pokok bahasan ini, *al-Murshȳd* menguraikan tentang keharusan mempelajari tajwid, sifat-sifat huruf, iẓhar, dan berbagai bidang kajian tajwid lainnya, dengan diakhiri ulasan tentang tanda waqaf bacaan.[114]

4. Bidang Fikih

Karya bidang fikih KH. Saleh Darat yang cukup terkenal adalah, *Majmū'ah al-Sharī'ah al-Kāfiyah li al-Awwām*. Popularitas kitab ini dapat ditelusuri oleh berbagai penerbit yang mencetak dan mempublikasikan secara luas karya-karya tersebut di tahun berbeda. Bahkan, beberapa penerbit juga mencetak ulang kitab *Majmū'ah* tersebut. Pertama kali, kitab *Majmū'ah* dicetak oleh Haji Muhammad Sidik Singapura pada tahun 1892 M, setelah diedit lebih dulu oleh S.M. Yahya al-Samarani.

Lantas, oleh penerbit yang sama, *al-Majmū'ah* dicetak ulang pada 1894 M setelah ditelaah ulang oleh S.M. Yahya al-Samarani dan H.M. Siraj bin H.M. Salih al-Rembani, dan tahun 1898/99 M oleh penerbit yang sama. Pada tahun 1893/94, kitab *al-Majmū'ah* diterbitkan oleh percetakan Karimi Bombay, dan mengalami pencetakan ulang oleh penerbit yang sama pada tahun 1916 M. Sebelumnya, tepatnya tahun 1906, *al-Majmū'ah* juga diterbitkan oleh percetakan Ismail bin S. Bafadhal Singapura. Di Indonesia, *Majmū'ah* pertama kali diterbitkan oleh al-Mishriyah atau Toko Mesir Cirebon di tahun 1935.[115]

114 Salim, *Majmu'at*, 54.

115 Yumi, "The Publication", 30.

Kitab *Majmū'ah* dapat dikatakan sebagai varian dari kitab fikih berbahasa Jawa, meskipun di dalamnya juga mengulas tentang teologi dan sufisme.[116] Salim mengatakan:

> Kitab *Majmū'ah* cenderung untuk disebut kitab fikih karena memuat masalah-masalah fikih yang dilengkapi dalil-dalil, baik dari al-Qur'an, Sunnah, *qawl al-Ṣahābah*, maupun *Qawl al-Ulamā*. Meskipun kitab *al-Majmū'ah* ini bisa digolongkan kitab fikih yang sederhana, karena isi dan sasarannya ditujukan kepada orang awam, kitab ini mempunyai kelebihan yaitu dilengkapi dalil-dalil dan sesuatu yang berkenaan dengan adat setempat, meski tidak banyak.[117]

Secara garis besar, bidang-bidang kajian fikih yang diurai dalam *al-Majmū'ah* dapat dideskripsikan menjadi tiga pokok bahasan utama, yakni *ibadāh, mu'āmalah* dan *munākaḥah*. Masing-masing bidang kajian dibahas secara terinci oleh KH. Saleh Darat dengan bahasa Jawa yang mudah dipahami oleh masyarakat muslim kebanyakan.

Dalam bidang ibadah, *al-Majmū'ah* secara rinci menggambarkan tentang shalat, zakat, puasa, dan haji. Sama halnya dengan kitab-kitab fikih yang berlaku umum, dalam bab shalat dibahas tentang bersuci (*ṭaḥārah*) yang berhubungan dengan pelaksanaan shalat tersebut. Dalam konteks *ṭaḥārah*, KH. Saleh Darat secara rinci

116 Teologi dan sufisme dalam kitab *al-Majmū'ah* diletakkan dalam bagian awal, terutama membahas "masalah iman, Islam dan ihsan, *mu'taqad* lima puluh, murtad, syari'ah, tarekat, hakekat, menjaga perintah agama, macam-macam dosa besar dan kecil, taubat". Munir, *Warisan*, 64.

117 Salim, *Majmu'at*, 76.

mengulas tentang air, masalah bersuci, berwudhu, bertayamum, mandi wajib, haid, dan masalah najis. Selanjutnya, KH. Saleh Darat baru membahas tentang shalat dengan berbagai variannya, termasuk shalat wajib maupun sunnah.

Sementara dalam bidang *mu'amalah*, KH. Saleh Darat banyak membahas bidang-bidang yang juga popular dijelaskan dalam teks-teks fikih. Hanya saja, pembahasan dilakukan sesederhana dan sejelas mungkin, karena memang sejak awal, kitab ini ditujukan terutama bagi masyarakat kebanyakan (awam), bukan untuk kalangan santri sebagai prioritasnya. Pada bidang *mu'amalah*, kitab *al-Majmū'ah* mengulas berbagai doktrin yang bersentuhan langsung dengan perilaku manusia sebagai makhluk sosial, seperti jual beli, soal riba, hutang piutang, usaha yang halal dan haram, jual beli yang terlarang dan tidak sah, meminjam barang, memakai barang tanpa ijin atau ghasab, bagi hasil dalam usaha bersama, bagi hasil dalam penggarapan sawah, ladang atau hal perburuhan, menerima imbalan upah atau bayaran karena memberikan jasa, dan menerima uang karena persewaan tertentu.

Sedangkan dalam bidang *munākaḥah*, kitab a*l-Majmū'ah* nampak memberikan perhatian lebih dibanding bidang kajian fikih lainnya. Bisa jadi, alasan pemberian porsi lebih bidang *munākaḥah* karena KH. Saleh Darat melihat masih banyaknya permasalahan pernikahan yang dihadapi oleh masyarakat dan membutuhkan jawaban fikih.[118] Untuk bidang *munākaḥah*, kitab

118 Penting dicatat; bahwa KH. Saleh Darat dalam karyanya *al-Majmū'ah* sejak awal ingin berkonsentrasi pada kajian-kajian fikih yang dibutuhkan oleh masyarakat awam, dan bukan seluruh pembahasan fikih. Hal ini ditegaskan sendiri oleh KH. Saleh Darat, ketika membahas masalah urgensi perdagangan dalam pandangan fikih. Ia mengatakan, "sopo wonge arep nglakoni dagang utawa tempah utawa liyane maka ngajiho fekih ingkang dawa-dawa. Iki kitab ringkes kaduwe wong awam kang bodo-bodo kaya ingsun. Mulane sun gawe kelawan

al-Majmū'ah mengulas bahasan-bahasan fikih sebagai berikut. *Pertama*, anjuran melalukan pernikahan yang disertai dalil-dalilnya. *Kedua*, manfaat atau kegunaan pernikahan yang juga disertai dalil-dalilnya. *Ketiga*, ketentuan cara memilih istri dalam pandangan fikih.

Kemudian, yang *keempat*, hal ikhwal meminang yang di dalamnya juga menyertakan pembahasan argumen dibalik keharusan cukup hanya melihat wajah dan kedua tangan calon istri dalam meminang. *Kelima*, rukun-rukun nikah, persyaratan bagi calon penganten, persyaratan wali, dan persyaratan saksi dalam pernikahan. *Keenam*, mengulas tentang akad pernikahan, termasuk di dalamnya ijin bagi mempelai putri dan mahar yang harus dibayarkan.

Lantas, *Ketujuh*, berkenaan dengan status hukum pernikahan orang dewasa, termasuk hal ikhwal tentang poligami, syarat-syaratnya bagi suami, dan kedudukan istri dalam poligami tersebut. Dalam bahasan ini, KH. Saleh Darat juga mengurai status hukum bagi istri yang menolak poligami. Jika penolakannya didasarkan atas penolakan terhadap kebenaran syariat Islam, maka istri menjadi murtad. Sebaliknya, jika penolakan istri karena alasan cemburu, maka istri tidaklah murtad. *Kedelapan*, persoalan kesepadanan antara suami dan istri (*kafa'ah*), yang di dalamnya justru berisikan formula-formula fikih menguntungkan bagi perempuan. Menurut KH. Saleh Darat, calon suami harus benar-benar sepadan dengan wanita, karena jika tidak, wanita akan merasa malu bersuamikan laki-laki yang lebih rendah nasab

ringkes serta ora kabeh masalah fekih, baik cuma gawe barang kang *ghalib* dilakoni dening wong awam". Salim, *Majmu'at*, 85-86.

maupun pekerjaanya di hadapan istri.

Sementara itu, *kesembilan*, mengurai wanita-wanita yang tidak boleh dinikahi. KH. Saleh Darat memberikan kedudukan berbeda bagi janda dan gadis, yakni wali tidak harus meminta ijin atau persetujuan bagi seorang gadis yang akan dinikahkan, namun harus meminta ijin bagi janda. *Kesepuluh*, berkenaan dengan hal ikhwal yang merusak pernikahan, termasuk gila, lepra, belang, vagina tersumbat daging maupun tulang, dan terpotong atau tidak berfungsinya alat kelamin laki-laki. *Kesebelas*, membahas tentang mahar pernikahan. Termasuk di dalamnya, mahar yang berupa barang yang aneh, seperti minuman keras atau darah. *Keduabelas*, menjelaskan tentang tata cara pernikahan. *Ketigabelas*, menguraikan tata cata perayaan pernikahan atau walimah. *Keempatbelas*, menjelaskan tata cara pergaulan antara suami dan istri. *Kelimabelas*, membahas *iddah* yang melekat pada istri, baik yang diceraikan maupun karena ditinggal mati oleh suami. *Keenambelas*, persoalan *ruju'* bagi istri yang pernah diceraikan suami. *Ketujuhbelas*, mengurai hukuman atau *hudūd* bagi suami atau istri yang melakukan perzinahan.

Selain *al-Majmū'ah*, kitab fikih lain yang dikarang oleh KH. Saleh Darat adalah Kitab *al-Manāsik Kaifiyyah al-Ṣālah al-Musāfirin*. Sampai saat ini, kitab ini nyaris sudah tidak dapat ditemukan, tidak beredar dan tidak tercetak lagi. Kitab fikih ini merupakan karya KH. Saleh Darat satu-satunya yang menggunakan bahasa Melayu. Kitab berbahasa melayu yang ditulis pada tahun 1288 H/1870 M ini, awalnya ditulis berbahasa Jawa, namun diterjemahkan oleh Abdul Yusuf Trenggono. Mengenai Trenggono, kepastian dirinya juga masih menyimpan

kontroversi dan ragam pendapat. *Pertama*, Trenggono diyakini sebagai salah satu santri KH. Saleh Darat, ketika mengajar di Singapura. *Kedua*, Trenggono merupakan salah satu santri dari Singapura yang pernah mengenyam pendidikan di Darat Semarang (Jawa).[119]

Karya fikih KH. Saleh Darat lainnya adalah, sebuah karya singkat yang diberi judul *Manāsik al-Hajj wa al-Umrah*. Kitab ini pernah diterbitkan oleh percetakan Karimi Bombay, pada 1340 H. Sesuai dengan namanya, kitab ini secara khusus membahas pelaksanaan ibadah haji dan umrah. Berdasarkan penelusuran Ghazali dapat diketahui, *Manasik* mengurai tentang "tuntunan ibadah haji dan umrah yang dimulai dengan riwayat melaksanakan haji, kemudian keutamaan *Baitullah*, syarat dan rukun haji beserta umrah, tata krama melaksanakan ibadah haji".[120]

Kitab *Faṣalātan* juga dapat dikatagorikan sebagai karya KH. Saleh Darat di bidang fikih. Berdasarkan penelusuran Munir, kitab ini dicetak oleh beberapa penerbit berbeda. *Pertama*, percetakan Haji Muhammad Amin Singapura pada 1315 H. *Kedua*, kitab *Faṣalātan* diterbitkan oleh Karimi Bombay dengan tanpa menyertakan tahun penerbitannya. *Ketiga*, kitab dicetak oleh penerbit al-Masihriyah atau Toko Mesir Cirebon, pada tahun 1354 H. *Keempat*, penerbit Salim ibn Sa'ad ibn Nabhan Surabaya juga mencetak dan mempublikasikan kitab *Faṣalātan* pada 1353 H/1933 M.[121]

Sesuai dengan namanya, *Faṣalātan* secara khusus membahas

119 Munir, *Warisan*, 62.

120 Munir, *Pemikiran*, 86.

121 *Ibid.*, 92.

tentang hal ikhwal shalat dalam perspektif fikih. Beberapa pokok bahasan yang dibahas dalam kitab ini, meliputi pelaksanaan shalat yang harus didahului dengan kesucian sebagaimana telah dianjurkan oleh syariat. Selain itu, *Faṣalātan* juga berisi pembahasan mengenai tata cara shalat yang harus dipenuhi oleh setiap muslim, mulai *takbirah al-iḥram* dengan menghadap kiblat dan diakhiri dengan salam.[122]

Karya lain di bidang fikih yang dikenal luas hingga kini adalah, *Laṭā'if al-Ṭahārah wa Asrār al-Ṣalāh fī Kaifiyah al-Ṣalāh al-'Ābidīn wa al-'Ārifīn*. Kitab ini selesai ditulis pada 27 Sya'ban 1307 H dan pernah diterbitkan oleh Toha Putra Semarang. Kitab *Laṭā'if* lebih tepat disebut sebagai fikih yang ditulis dengan pendekatan sufisme. Tidak mengherankan, jika isinya banyak mengurai dimensi esoteris Islam di balik ajaran fikih, terutama berkenaan dengan bersuci dan menjalankan shalat. Secara garis besar, kitab ini mendeskripsikan empat pokok bahasan. *Pertama*, rahasia dan hakekat ibadah shalat dan puasa yang perlu diketahui, dipahami dan dihayati oleh seluruh umat Islam yang menjalankan dua aktifitas ibadah dimaksud. *Kedua*, kelebihan atau keutamaan bulan Muharram, do'a awal dan akhir tahun Islam, dan keutamaan tanggal sepuluh pada bulan tersebut. *Ketiga*, kelebihan atau keutamaan bulan Rajab. *Keempat*, kelebihan bulan Sya'ban, termasuk di dalamnya, keutamaan menjalankan shalat pada malam *niṣf al-sha'ban* (pertengahan bulan).[123]

122 Munir, *Warisan*, 70.

123 Salim, *Majmu'at*, 52; Munir, *Warisan*, 63-64.

5. Bidang Tasawuf

Bidang tasawuf, sejak awal, telah menarik minat KH. Saleh Darat untuk menggelutinya secara lebih serius, dibanding bidang kajian Islam lainnya seperti fikih dan teologi. Hal ini dapat dilihat dari karya-karya KH. Saleh Darat di bidang tasawuf, yang justru lebih banyak dan komprehensif dibanding dengan fikih maupun teologi. Setidaknya, terdapat tiga karya yang dihasilkan KH. Saleh Darat dalam bidang tasawuf, meliputi *Matan Ḥikām, Minhāj al-Atqiyā' fī Sharḥi Ma'rifah al-Adhkiyā' ilā Ṭarīq al-Awliyā'*, dan a*l-Munjiyāt Metik Saking Kitab Ihyā' 'Ulūm al-Dīn al-Ghazali.*

Kitab *Matan Ḥikām* merupakan karya terjemahan yang disertai usaha meringkas atas kitab *al-Ḥikām* karya Ibnu Aṭhai'lah al-Sakandari dengan menggunakan bahasa Jawa. KH. Saleh Darat meringkas isi kitab *al-Ḥikām* menjadi kurang lebih seperti tiga dari materi yang terdapat dalam kitab aslinya.[124] Kitab ini selesai ditulis oleh KH. Saleh Darat pada 1289 H/1872 M dan sejak awal diperuntukkan bagi masyarakat muslim kebanyakan.[125]

Berdasarkan catatan Yumi, kitab *Matan Ḥikām* pernah dicetak dan diterbitkan oleh dua penerbit berbeda. Paling awal, kitab *Matan* dicetak oleh penerbit *Dār al-Ṭabā'ah al-Islāmiyah* Surabaya pada tahun 1871 M/ 1289 H. Oleh penerbit yang sama, kitab *Matan* kembali dicetak pada 1894 M.[126] Belakangan, kitab ini juga diterbitkan oleh percetakan Toha Putra Semarang dengan tanpa menyertakan tahun penerbitannya.

124 Salim, *Majmu'at*, 50.

125 Munir, *Warisan*, 65.

126 Yumi, "The Publication", 28.

Secara garis besar, kitab Matan memuat tentang arahan kepada para salik, yakni "orang-orang yang berjalan di jalan Allah dengan cara sufi, hatinya bersih, dan suci lahir batin".[127] Arahan dimaksud yaitu, agar para salik selalu berpegang teguh pada ajaran Allah, tanpa bergantung pada siapapun. Bagi manusia akan bertanggung jawab dengan diri sendiri, dan tidak mesti dari keturunan dan keluarga yang baik akan menjadi orang atau muslim yang baik. KH. Saleh Darat secara lugas memberikan banyak contoh yang dapat dijadikan sebagai tauladan bagi muslim Jawa. Sebagaimana Qarun yang awalnya merupakan muslim taat, namun meninggal dalam kondisi kafir. Sama halnya dengan Kan'an putra Nabi Nuh AS dan istri Nabi Luth juga meninggal dalam kekafirannya. Sebaliknya, Asiyah binti Muzahim yang merupakan istri raja kafir Fir'aun, justru disayangi dan diselamatkan oleh Allah.[128] Ulasan lain yang tak kalah pentingnya adalah, keharusan bagi setiap muslim tidak mengharapkan pemberian dari makhluk, namun hanya Allah sebagai Dzat yang patut diberi pengharapan. Boleh meminta atau mengharap dari selain Allah, termasuk kepada makhluk dengan dua syarat. *Pertama*, pemberi sebenarnya yang diharap adalah dari Allah. *Kedua*, makhluk yang memberikan sesuatu tersebut harus dipahami dan diyakini hanya semata-mata perantara dari Allah.[129]

Karya lain di bidang tasawuf adalah, *munjiyāt methik saking Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya Imam al-Ghazali. Karya KH. Saleh Darat ini diselesaikan olehnya pada 20 Rajab 1307 H, dan merupakan ringkasan berbahasa Jawa dari Jilid III dan IV kitab

127 Salim, Majmu'at, 50.

128 Munir, *Warisan*, 65.

129 Salim, *Majmu'at*, 51.

Ihya'.[130] Pengambilan ringkasan yang hanya terfokus pada jilid III dan IV semakin menguatkan, bahwa KH. Saleh Darat memiliki ketertarikan lebih dalam bidang tasawuf atau akhak. Hal ini tentu berbeda, jika KH. Saleh Darat mengambil Jilid I dan II yang banyak bersentuhan dengan aspek fikih.

Berdasarkan penelusuran Yumi, kitab *Munjiyāt* berulang kali diterbitkan oleh percetakan berbeda.[131] Kali pertama, *Munjiyāt* diterbitkan oleh Karimi Bombay pada 1312 H/ 1893 M. Selanjutnya, kitab yang sama diterbitkan berulang-ulang oleh penerbit Haji Muhammad Sidik Singapura, yakni pada tahun 1893 M, dan dicetak ulang di tahun yang sama, lalu dicetak ulang lagi pada 1895 M dan kembali dicetak di tahun yang sama, dan dua kali cetak ulang di tahun 1901 M. Demikian pula, percetakan Ismail bin S. Badal yang mencetak dua kali di tahun yang sama, yakni 1906 M. Demikian pula, percetakan Toko Mesir Cirebon yang mencetak kitab *Munjiyāt* dengan dua kali yakni ditahun 1314 H dan 1354 H.[132]

Secara garis besar, *Munjiyāt* mendeskripsikan dua perilaku yang selama ini melekat dalam diri manusia. *Pertama*, perilaku-perilaku tercela yang membinasakan (*al-muhlikāt al-madhmūmah*), meliputi; amal perbuatan syaithan; perangai yang tercela; dua syahwat; bahaya lidah; amarah, dengki, dan hasud;

130 Munir, *Warisan*, 69.

131 Data Yumi diperkuat oleh Ghazali yang juga memiliki beberapa copy naskah *al-Munjiyāt* dari percetakan berbeda. *Pertama*, naskah yang diterbitkan oleh percetakan Haji Muhammad Amin, tahun 1315 H. *Kedua*, naskah dari percetakan Karimi Bombay yang diterbitkan tanpa tahun. *Ketiga*, naskah yang dicetak oleh Toko Mesir Cirebon pada 1354 H. *Keempat*, naskah *al-Munjiyāt* yang dicetak oleh Salim ibn Saad ibn Nabhan Surabaya pada 1353 H/ 1933 M. Munir, *Pemikiran*, 92.

132 Yumi, "The Publication", 29.

cinta dunia; kikir dan cinta harta; suka kemegahan dan cari muka; sombong dan suka pamer kelebihan; dan tipuan. *Kedua*, perbuatan-perbuatan terpuji yang dapat melepaskan diri manusia dari marabahaya dan kerugian (*al-munjiyāt al-maḥmūdah*), mencakup; taubat; sabar dan syukur; cemas dan harap; fakir dan zukud; tauhid dan tawakkal; cinta kasih, rindu dan rela; niat dan ikhlas; mawas diri dan menghitung-hitung amal; tafakkur; dan ingat kematian.[133]

Karya lain dari KH. Saleh Darat yang menjelaskan tentang doktrin tasawuf adalah, *Minhāj al-Atqiyā' fī Sharḥi Hidayah al-Atqiyā' ilā Ṭarīq al-Awliyā'*.[134] Kitab ini merupakan terjemahan dan komentar atas *Naẓām Hidāyah al-Atqiyā' ilā Ṭarīq al-Awliyā'* karya Zainuddin al-Malibary. Sama halnya dengan kitab-kitab lainnya, kitab ini juga ditulis oleh KH. Saleh Darat dengan menggunakan bahasa Jawa. Kitab *Minhāj* ini, baru diterbitkan oleh beberapa penerbit di luar Negeri. Kali pertama, kitab ini diterbitkan oleh percetakan Karimi Bombay pada 1893 M/ 1312 H dan dicetak ulang oleh percetakan yang sama pada 1897 M. Selanjutnya, pada tahun 1901 M/ 1320 H, *Minhāj* juga kembali diterbitkan di Singapura, hanya saja dengan tanpa menyertakan nama penerbitnya. Penerbit Ismail bin S. Badal

133 Salim, *Majmū'at*, 50; Munir, *Warisan*, 69-70.

134 Peneliti memiliki catatan tersendiri mengenahi kitab *Minhaj* ini. Naskah yang peneliti miliki adalah kitab yang diterbitkan oleh Percetakan Muhammadi Bombay (India) tahun 1317 H. Bagi peneliti, terdapat kesalahan tulis oleh percetakan Bombay pada sampul halamannya. Di sampul halaman kitab tertulis *Minhāj al-Atqiyā' fī Sharh Ma'rifah al-Adhkiyā'*, padahal yang benar adalah *Minhāj al-Atqiyā' fī Sharh Hidayah al-Adhkiyā'*. Bandingkan dengan Shalih Darat, *Minhāj*, 2; al-Shaṭa', *Kifāyah al-Atqiyā' wa Minhāj al-Aṣfiyā'*, (Mesir: Maṭ ba'ah al-Mishriyah, 1303 H), 2; Nawawi al-Bantani, *Salalim al-Fudhala' li Khatimah al-Nubala'*, (Mesir: Maṭba'ah al-Mishriyah, 1303 H), 2; Ibnu Yahya al-Rembani, *Tarjamah Nadzam Hidayah al-Adzkiyā'*, (Surabaya: al-Ihsan, tt).

juga menerbitkan *Minhāj* ditahun 1906 M.[135]

Secara garis besar, kitab *Minhāj* berisikan doktrin terpenting yang berlaku dalam tasawuf sunni. Hal ini ditandai oleh ulasan begitu mendalam tentang relasi tiga bagian Islam yang harus dilaksanakan secara simultan oleh setiap muslim, yakni syariat, tarekat dan hakekat. Ketiga-tiganya merupakan entitas yang saling terkait dan tak terpisahkan. Syariat diibaratkan seperti kapal, sementara tarekat seperti lautan, dan hakekat bagaikan intan yang terpendam di dalam lautan. Kapal berfungsi sebagai alat untuk mengantarkan muslim yang hendak mencapai tujuan abadinya (intan di dasar lautan). Sementara, tarekat bagaikan lautan penuh misteri dan tempat mendekatkan diri kepada Tuhan dengan *ma'rifah* dan *mahabbah*. Sedangkan hakekat menyerupai harta terpendam di dasar lautan yang dicari dengan kapal yang harus berlayar di atas lautan tersebut.[136]

Selain itu, KH. Saleh Darat juga menjelaskan arti penting tangga-tangga (*maqāmāt*) yang harus dilalui untuk mendapatkan ketaqwaan yang sebenarnya. Dalam *Minhāj*, KH. Saleh Darat mengajukan sembilan tangga yang harus dilalui oleh seluruh muslim yang menghendaki ketaqwaan yang sebenarnya tersebut. Kesembilan tangga dimaksud, meliputi; taubat, menerima kehendak Tuhan (*qana'ah*), menjauhi kemewahan (zuhud), menuntut ilmu, memelihara perbuatan sunnah, berserah diri (tawakkal), ikhlas, mengasingkan diri dari kemewahan dunia (*'uzlah*), dan memelihara waktu.[137]

135 Yumi, "The Publication", 29.

136 Munir, *Warisan*, 67-68.

137 Sabir, *Studi Kitab*, 88.

6. Bidang Sirah al-Nabawiyah

Karya-karya KH. Saleh Darat lainnya di luar teologi, fikih dan tasawuf adalah kitab-kitab yang membahas tentang perjalanan hidup Nabi (*sirah al-Nabawiyah*). Selain kitab *Ḥadīth al-Mi'rāj*, karya lain yang membicarakan perjalanan hidup Nabi adalah *Sharaḥ al-Barzanjī*, dan Kitab *al-Maḥabbah wa al-Mawaddah fī Tarjamah Qawl al-Burdah fī al-Maḥabbah wa al-Madh 'alā Sayyid al-Mursalīn.*

Kitab Hadith *al-Mi'rāj* merupakan karya KH. Saleh Darat berbahasa Jawa yang nyaris tidak dapat ditemukan saat ini. Peneliti sendiri tidak berhasil mendapatkan dan memiliki naskah kitab tersebut. Data kitab ini hanya dapat ditemukan dalam laporan yang diberikan oleh Ghazali Munir. Namun, penelusuran Ghazali sendiri hanya menemukan, kitab *Ḥadīth al-Mi'rāj* selesai ditulis pada malam Ahad, tanggal 2 Rajab 1314 H dan diregristasi oleh percetakan Haji Muhammad Amin pada tahun 1315 H, dan selanjutnya dicetak tanggal 26 Rabi' al-Tsani tahun 1315 H. Disebutkan pula, kitab ini dicetak sebelum kitab *Faṣalātan* dan *Tarjamah Jawharah al-Tawḥīd* yang kedua-duanya juga merupakan karya KH. Saleh Darat. Ghazali sendiri hanya menemukan halaman akhir, yakni mulai halaman 110 sampai dengan 115.[138]

Sedangkan kitab *Sharaḥ al-Barzanjī* merupakan karya Darat yang berisikan terjemah dan komentar atas kitab *al-Barzanjī* karangan Shaykh *al-Barzanjī.* Berdasarkan catatan Munir, *Sharaḥ al-Barzanjī* selesai ditulis pada malam Ahad 2 Rajab 1314 H. Hal ini berarti,

138 Munir, *Warisan*, 62.

penyelesaian kitab ini bersamaan dengan kitab *Ḥadith al-Mi'rāj* yang telah diuraikan sebelumnya. Dari aspek materi kitab, karya KH. Saleh Darat pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan kitab induknya, yakni al-Barjanji. Kitab *Sharaḥ al-Barzanjī* mengulas tentang kisah *isra'* dan *mi'raj* Nabi Muhammad yang terjadi sebelum melaksanakan hijrah ke Madinah. KH. Saleh Darat juga menguraikan perbedaan pendapat tentang waktu terjadinya peristiwa *isra'* dan *mi'raj* tersebut. Ia juga memberikan pendapat alternatif dengan mengatakan, bahwa *isra'* dan *mi'raj* terjadi pada malam Senin tanggal 27 Rajab. Alasannya, tanggal tersebut juga merupakan hari kelahiran Nabi Muhammad, hari dipilihnya beliau menjadi Rasul, hari pelaksanaan hijrah ke Madinah, dan juga hari wafatnya beliau.[139]

Karya lain yang membicarakan sejarah perjalanan hidup Nabi Muhammad adalah, kitab *al-Maḥabbah wa al-Mawaddah fī Tarjamah Qawl al-Burdah fī al-Maḥabbah wa al-Madh 'alā Sayyid al-Mursalīn.* Sebagaimana namanya, kitab ini merupakan komentar atas *Qaṣīdah al-Burdah* karangan Abu Abdullah Muhammad Said al-Busyiri (1212-1296 M). Secara garis besar, karya KH. Saleh Darat ini berisikan tentang pujian dan sanjungan terhadap Nabi Muhammad, mengungkapkan sejumlah kemukjizatan beliau, keaguangan al-Qur'an, dan peperangan yang pernah diikuti Nabi dan ditutup dengan doa. Selain itu, dalam *al-Maḥabbah,* KH. Saleh Darat juga menungkapkan, bahwa "sifat kemuliaan dan kesempurnaan Nabi Muhammad SAW tidak ada batasnya". Alasannya, "sifat Rasul SAW itu adalah al-Qur'an, perilakunya juga al-Qur'an", sementara "al-Qur'an dan rahmat Tuhan itu tiada

139 Munir, *Pemikiran*, 93.

akhir ---tidak terbatas--- atas makna dan kemuliaanya.[140]

Karya-karya KH. Saleh Darat di bidang sejarah perjalanan Nabi (*sirah al-Nabawiyah*) di atas semakin menguatkan statusnya sebagai intelektual Islam multi disipliner. Pemikiran keagamaan yang dikuasainya, tidak hanya berkutat pada bidang-bidang kajian yang selama ini popular, seperti teologi, kalam, fikih dan tasawuf. Lebih dari itu, beliau juga menyentuh pada bidang kajian sejarah Islam, terutama sejarah perjalanan Rasul Muhammad. Dengan kapasitasnya, KH. Saleh Darat pada dasarnya memiliki reputasi intelektual yang tidak jauh berbeda dengan Nawawi al-Bantani. Hanya saja, jika Nawawi lebih suka mengapresiasikan pemikiran keagamaannya melalui karya-karya berbahasa Arab, sebaliknya KH. Saleh Darat menggunakan bahasa Jawa.

140 Munir, *Warisan*, 63.

BAB IV
PEMIKIRAN SUFISME KH. SALEH DARAT

A. Sufisme dan Maqāmāt

Sebagaimana yang telah ditegaskan sebelumnya, KH. Saleh Darat memberi perhatian serius terhadap perilaku-perilaku sufistik yang berkembang di kalangan muslim tanah air, terutama di Jawa. Beliau sangat menyadari betul, bahwa perilaku sufi telah begitu lama melekat dan mewarnai kehidupan muslim di Jawa. Selain itu, perilaku-perilaku sufi muslim Jawa tidak mungkin dihapus dari kehidupan keagamaan mereka sehari-hari. Yang dibutuhkan adalah, bagaimana pelaksanaan praktik-praktik sufisme masyarakat muslim Jawa tersebut tetap dalam kerangka syari'at Islam. Fenomena ini yang mendorong KH. Saleh Darat banyak menerjemahkan dan memberikan

ulasan lanjut atas karya-karya para ulama sufi yang dikenal luas tetap konsisten dengan pelaksanaan syariat, seperti karya Imam al-Ghazali, Ibnu Atha'illah dan Zainuddin al-Malibari.

Agar komunitas muslim di Jawa tetap dalam kerangka syari'at, maka perlu diberikan pemahaman yang benar tentang arti tasawuf itu sendiri. Tasawuf atau sufisme dalam pandangan KH. Saleh Darat tidak berbeda dengan *mainstream* pemahaman yang berlaku umum di kalangan tasawuf sunni. Bahwa, jantung dari seluruh perilaku sufistik adalah mendapatkan keridlaan Allah SWT yang bertumpu pada moralitas paripurna. Beliau menegaskan;

> *Artine setuhune akeh-akeh rukune ilmu tasawuf iku kabeh adab, maka dadi den ibarataken ilmu tasawuf iku ilmu adab, tegese akeh-akeh ilmune lan kelakuhane iku ilmu adab ma'a Allah wa ma'a Rasulihi kerono keduwe saben-saben wektu iku anduweni adab lan keduwe saben-saben hal iku anduweni adab lan keduwe saben-saben maqām iku anduweni adab, maka sapa-sapa wonge mulazamah al-adab fī al-awqāt maka temen-temen tumeko pangkate rijalullah lan sapa-sapa buwang-buwang adab maka wong iku adoh lan mardud sangking Allah SWT.*[1]
>
> Artinya sesungguhnya kebanyakan rukunnya ilmu tasawuf itu moralitas atau akhlak secara keseluruhan, maka dapat digambarkan; bahwa ilmu tasawuf itu ilmu moralitas, maksudnya keseluruhan pengetahuan

1 Saleh Darat, *Minhāj al-Atqiyā' fī Sharkh Ma'rifah al-Aḍkiyā'* (Bombay: al-Karīmi, 1317 H), 106.

dan perilakunya muslim itu ilmu moralitas bersama dengan Allah dan Rasul-Nya, karena bagi setiap waktu itu memiliki moralitas, dan bagi setiap tingkah laku itu memiliki moralitas. dan bagi setiap tingkatan itu memiliki moralitas, maka barang siapa yang selalu berpegang pada moralitas dalam setiap waktunya maka benar-benar mencapai derajat sebagai hamba Allah, dan siapapun yang membuang moralitas maka termasuk jauh dan ditolak oleh Alllah.

Untuk mendapatkan moralitas paripurna tersebut, setiap muslim dapat mengikuti perilaku sufi yang selama ini diimplementasikan oleh para wali (*waliyullah*) dalam kehidupan sehari-hari mereka. Perilaku sufi dimaksud adalah perilaku-perilaku khusus yang dalam tradisi tasawuf sunni dikenal sebagai tangga-tangga (*al-maqāmāt*). Bagi KH. Saleh Darat, setidaknya terdapat sembilan tangga yang harus dilalui oleh setiap muslim maupun para sufi yang bermaksud mendapatkan kerelaan Allah sebagaimana yang dilakukan para sufi.

Maka sapa-sapa wonge nejo arep ngambah dedalane para Auliyā'ullah maka ngaweruhono ngreksoho ing iki wasiyate para Auliya'ullah kelawan dihafadzkan iki washiyah ingkang sangang perkara hale den lakoni, yakni artine sapa-sapa wonge amrih arep ngambah dedalane para Aliyā'ullah maka ngaweruhono ingkang iki washiyate para Auliya' ingkang sangang perkoro maka sapa-sapa wonge hafadhah iki sangang perkoro sertane den lakoni maka keno den arep kelawan kebuka atine ingdalem paham ingkang bagus lan

> *kebuka malih dadine kelawan nurul ilmi maka dadi bisa hasil munggah pangkate indallah lan dadi biso langgeng kareksane awake sangking duso.*[2]
>
> Barang siapa bermaksud merambah jalannya para kekasih Allah, maka ketahuilah dan jagalah wasiyat para kekasih ini yang sejumlah sembilan perkara dengan diamalkan, yakni maksudnya barang siapa berkeinginan merambah jalannya para kekasih Allah maka ketahuilah wasiat kekasih-Nya ini yang sejumlah sembilan perkara maka barang siapa menjaga kesembilan perkara ini serta diamalkan maka akan terbuka hatinya akan pemahaman yang baik dan kebuka lagi dengan cahaya ilmu maka dapat berhasil naik derajatnya di sisi Allah dan bisa terjaga terus menerus badannya dari dosa.

Dalam kitab *al-Minhāj*, kesembilan tahapan yang oleh KH. Saleh Darat diklaim sebagai jalan sufistiknya para wali, meliputi; taubat, qana'ah, zuhud, menuntut ilmu, memelihara perbuatan sunnah, tawakkal, ikhlas, 'uzlah, dan memelihara waktu. Keseluruhan tahapan di atas harus dilaksanakan secara simultan dalam perilaku setiap muslim dalam kehidupan sehari-hari.

1. Taubat

Hampir seluruh ulama tasawuf sunni menegaskan, bahwa taubat merupakan salah satu tahapan atau tangga yang tidak boleh ditinggalkan oleh pelaku jalan tasawuf. Bagi KH. Saleh

---

2 *Ibid.*, 63-64.

Darat, taubat bukan saja penting dan tidak boleh ditinggalkan bagi pelaku jalan tasawuf yang menginginkan moralitas paripurna. Lebih dari itu, taubat merupakan satu kewajiban individual yang melekat dalam diri setiap muslim, sebagai suatu konsekuensi dari kehidupan muslim yang mustahil lepas atau terhindar dari perbuatan maksiat.[3]

Selain itu, taubat bagi ulama sufi juga menempati peran penting dalam pembentukan ketaatan kepada Allah SWT. Dalam bahasa Zainuddin al-Malibary, taubat merupakan kunci dari segala bentuk ketaatan (*miftāḥ li kulli al-ṭā'ah*) dan dasar bagi setiap kebaikan (*asās kulli al-khāyr*). Atas dasar pernyataan Zainuddin ini, KH. Saleh Darat mewajibkan bagi setiap muslim melakukan taubat.

> *Mulane dadi den wajibaken taubat maka kerono taubat iku dadi bukak maring sekabehane tha'at lan dadi dasare sekabehane amal khair tegese sekabehane amal khair yakni artine setuhune taubat iku minongko dadi kuncine lan dadi perabote bukak marang sekabehane tha'at lan dadi kuncine ingdalem sekabehane futūḥāt al-dīniyah lan dunyawiyah lan malih iku taubat dadi dasare sekabehane amal shalih.*[4]
>
> Maka taubat menjadi diwajibkan, karena taubat itu dapat membuka seluruh ketaatan dan menjadi dasar bagi seluruh amal kebajikan. Yakni, sesungguhnya taubat itu menjadi kunci dan peralatan untuk

3 *Ibid.*, 65.

4 *Ibid.*, 76.

membuka seluruh ketaatan, pintu-pintu keagamaan, keduniaan, dan juga taubat menjadi dasar bagi seluruh amal kebajikan.

Taubat yang dimaksud oleh KH. Saleh Darat adalah taubat yang sesungguhnya (*tawbah al-naṣūḥah*). Taubat dalam pengertian ini, dapat dimaknai sebagai bentuk sikap dan perilaku penyesalan seorang sufi terhadap segala bentuk kemaksiatan yang telah diperbuatnya. Selain menyesali, seorang sufi dapat dinyatakan taubat *naṣūḥah* selama menyertakan komitmen mendalam dirinya untuk tidak mengulangi perbuatan-perbuatan maksiat tersebut. KH. Saleh Darat menegaskan;

> *Amriha siro ya salik ing taubat kelawan arep getun sangking duso ingkang wus dilakoni hale kudu nyopot lan ninggal ing duso kabeh lan kelawan arep nejo tinggal duso kabeh ingdalem mongso ingkang bakal teko.*[5]

> Carilah wahai salik dalam taubat dengan menyesali atas semua dosa yang telah dilakukan dengan menjauhi dan meninggalkan pada semua dosa yang telah diperbuat, dan dengan berkeinginan meninggalkan dosa secara keseluruhan pada masa yang akan datang.

5 *Ibid.*, 66. Pernyataan ini juga dipertegas oleh KH. Saleh Darat dalam *Munjiyāt* dengan mengatakan, "Tegese taubat iku arep ninggal sekabehane duso lan serta getun ingatase barang kang wus kelakon sangking doso kang wus den lakoni lan serta nejo ingdalem atine ora pisan-pisan baleni maring kelakuhan maksiat kang wus kelakon". Salih Darat, *Kitab Munjiyāt Methik Saking Ihyā' Ulūm al-Dīn al-Ghazali,* (Semarang: Toha Putra, tt), 65-66.

Kehendak melakukan taubat tersebut harus ditujukan kepada Allah semata, dan oleh karena itu, tidak sah taubat seseorang jika mempertimbangkan kehadiran selain Allah. Selain itu, bagi muslim yang hendak melakukan taubat juga diharuskan untuk menyertakan komitmen mendalam tidak mengulangi perbuatan yang telah dilakukan, serta perbuatan-perbuatan lain yang dapat menjermuskan ke dalam kemaksiatan yang sama. Setiap muslim, salik atau pelaku jalan tasawuf yang menjaga tujuan dan komitmenya di atas, maka taubatnya disebut taubat *naṣūḥah*.

Dalam bahasa KH. Saleh Darat, pertaubatan seseorang hanya dianggap absah selama disandarkan pada tiga persyaratan. *Pertama*, penyesalan yang melatari pertaubatan seseorang hanya semata-mata ditujukan kepada Allah semata. Sebaliknya, jika penyesalan muncul karena kehilangan harta akibat melakukan perbuatan maksiat atau karena mendapatkan kemarahan dari orang lain, maka tidak sah pertaubatannya.

Sementara itu, syarat yang *Kedua*, memiliki komitmen untuk meninggalkan bukan hanya kemaksiatan yang telah dilakukan, melainkan juga perilaku-perilaku atau perbuatan-perbuatan lain yang dapat menjerumuskan muslim ke dalam kemaksiatan yang sama. *Ketiga*, taubat juga harus menyertakan *"nejo tinggal duso selawase umure ingkang bakal teko, lan ora pisan-pisan nejo bakal ngelakoni maksiat",* bahwa muslim atau salik yang bertaubat harus memiliki komitmen tidak akan melakukan kemaksiatan yang sama sepanjang hayatnya.[6]

Namun, KH. Saleh Darat dalam *Munjiyāt* mengajukan

6 Saleh Darat, *Minhāj*, 66-68.

empat persyaratan bagi pelaku jalan tasawuf yang hendak melakukan taubat. Dalam kitab tersebut ditegaskan;

> *Keduwe iku taubat papat syarate. Kang dingin arep tinggal ngelakone duso tegese arep manggonaken atine lan arep nejo atine yen ora pisan-pisan nejo baline duso babar pisan. Lan kaping pindone arep taubat sangking duso kang wus den lakone umpamane iku dosane lan kaping telune arep ono duso kang den tinggal iku umpamane duso kang wus den lakone maka ora sah taubate wong kang wus tahu zina nejo tinggal zina sertane ijek ngelakoni makshiat. Kang ngupamani zina kaya ngerasani wong tuwo utowo nginum arak utowo liyane endi-endi duso lan kaping pate arep ono tinggale duso iku kerono arah ta'dzim ing Allah lan wedi bendune Allah ora sah taubate wong kang tinggal ma'shiyat kerono arah wedi weruh menungso utowo arah wirang ing menungso kuwatir lamun ilang pangkate mungguh menungso.*[7]

> Bagi taubat itu ada empat syarat. *Pertama*, menghendaki tinggal dari melakukan dosa maksudnya akan menempatkan dalam hatinya dan akan menghendaki dalam hatinya bahwa tidak akan sekalipun dalam hatinya berkeinginan melakukan dosa yang sama. *Kedua*, akan meninggalkan dosa yang telah dilakukan. *Ketiga*, meninggalkan dosa lain selain dosa yang telah dilakukan maka tidak sah taubatnya orang yang pernah melakukan zina berkeinginan meninggalkan zina namun masih melakukan maksiat. Contoh dosa

7 Saleh Darat, *Munjiyāt*, 74-75.

> yang lain (selain zina) seperti ngrumpi orang tua atau minum minuman keras atau dosa-dosa lainnya. *Keempat*, maksud meninggalkan dosa hanya untuk mengagungkan Tuhan dan takut adzab-Nya (maka) tidak sah taubatnya orang yang meninggalkan maksiat karena takut diketahui manusia atau malu kepada manusia, khawatir jika hilang derajatnya di hadapan manusia.

Berbagai persyaratan di atas hanya berlaku bagi kemaksiatan yang hanya berkenaan dengan Allah semata. Sebaliknya, jika kemasiatan yang berkenaan dengan hak orang lain (*ḥaq al-adamī*), maka harus ada perlakuan khusus. Dalam konteks pertaubatan yang bersentuhan dengan hak orang lain, taubat dianggap absah, jika orang yang memiliki hak tersebut telah merelakannya. KH. Saleh Darat menyatakan;

> *Setuhune rukune taubat iku dadi patang perkoro lamun haq al-adami lan iya kaping pate iku arep amrih lebaran marang ingkang duwe haq kelawan arep jaluk halal kelawan perinci-perinci ora cukup kelawan borongan kelawan arep ngucap wongkang duso maring shahib al-haq kulo nyuwun halal haq sampean rupi kadza wa kadza lan kulo nuwun halal haq sampean kulo ngrasani ala kadha wa kadha saestune kulo ingkang olo kulo nyuwun halal.*[8]

> Sesungguhnya rukunya taubat itu ada empat perkara, jika di dalamnya terdapat unsur hak orang lain, dan

8 Saleh Darat, *Minhāj*, 70.

> yang keempat adalah meminta pengampunan kepada orang yang memiliki hak dengan meminta seterang-terangnya, bukan dengan bahasa yang umum dengan mengucapkan kepada pemilik hak, “anda pernah saya rumpi seperti ini dan seperti ini, dan saya minta dihalalkan atas hak anda, saya telah ngrumpi anda begini dan begini, sesungguhnya saya yang buruk (dan) saya minta dihalalkan”.

Ketika muslim pelaku maksiat atau salik telah mengupayakan kerelaan orang lain yang memiliki hak dan tetap tidak mendapatkannya, bukan berarti pintu taubat tertutup. Bagi KH. Saleh Darat, taubat tetap terbuka dengan cara *“nyuwun ngapura lan gawe amal becik niyat den aturaken maring wong duwe hak”* (meminta pengampunan dan berbuat kebaikan dengan niat dihadiahkan kepada orang lain yang memiliki *ḥaq al-adamī*).[9]

Meminta pengampunan langsung kepada Allah dapat dengan membaca secara berulang-ulang kalimat *istighfar*. KH. Saleh Darat dengan mengutip hadits riwayat Ma’ruf al-Kurkhi berdasar riwayat dari Anas ibn Malik dari Umar ibn Khatthab menegaskan tata cara mendapatkan pengampunan langsung dari Allah tersebut.

> *Setuhune suwiji wong lanang matur ing gusti Rasulullah SAW, Ya Rasulullah mugi kulo panjenengan tuduhaken ingatase amal ing kang dados waget nglebetaken ing kulo ingdalem suwarga, maka angendiko gusti Rasulullah SAW ojok muring-muring,*

9 *Ibid.*, 68.

matur lanang lamun mboten waget ngelampahi kulo ing tark al-ghadhab maka angendiko gusti Rasulullah maka macaha sira ing istighfar nyuwun ngapura maring Allah ping pitung puluh ambalan ingdalem saben-saben ba'da ashar maka den ngapuro sira dosanira pitung puluh tahun maka matur lanang lamun mboten wonten keduwe kulo duso pitung puluh tahun kados pundi maka angendiko gusti Rasulullah di ngapura keduwe duso ibu nira maka matur lanang lamun sampun pejah biyung ing hale boten ngantos gadah duso pitung puluh tahun kados pundi maka angendiko gusti Rasulullah maka den ngapura dosane keduwe kerabat-kerabat ira.[10]

Sesungguhnya ada seorang laki-laki yang berkata kepada Muhammad SAW, wahai Rasulullah! mohon engkau tunjukkan amal yang dapat mengantarkan masuk surga, maka Rasul menjawab; jangan marah-marah, laki-laki tersebut berkata, jika saya tidak bisa meninggalkan marah? Maka Rasul menjawab; bacalah *istighfar* meminta ampunan kepada Allah sebanyak tujuh puluh kali setiap selesai shalat ashar, maka diampuni dosamu selama tujuh puluh tahun, maka laki-laki bertanya lagi, jika dosaku tidak sampai tujuh puluh tahun bagaimana? Maka Nabi menjawab; diampuni dosa kedua orang tuamu, maka laki-laki bertanya jika orang tua sudah meninggal dengan tidak memiliki dosa hingga tujuh puluh tahun bagaimana? Maka Nabi menjawab; diampuni dosa-dosa para kerabatmu.

10 *Ibid.*, 70-71.

Kecenderungan muslim atau salik yang sulit melepaskan diri dari kemaksiatan, maka dibutuhkan perilaku-perilaku tertentu agar tetap mengingat pertaubatannya. *Al-Muḥāsabah* atau intropeksi merupakan palang pintu bagi setiap muslim atau salik untuk menjaga konsistensi pertaubatannya. Bagi KH. Saleh Darat, intropeksi merujuk pada perilaku yang selalu merefleksikan apa yang telah dilakukan sepanjang hari.

Refleksi diri harus dilakukan secara cermat dengan cara mengingat apa yang telah diperbuat oleh jiwa dan raga selama sehari semalam penuh. Dari refeleksi diri, setiap muslim akan dengan cepat mengetahui kesalahan yang telah diperbuatnya, dan sekaligus menindak lanjuti dengan amal kebaikan.[11] Untuk memperkuat arti penting *al-muḥāsabah* dalam menjaga konsistensi taubat, KH. Saleh Darat mengutip pendapat al-Ghazali dalam *Ihyā' Ulūm al- Dīn.*

> *Lan kesebut ing dalem Ihyā' Ulūm al-Dīn podo ngitung-ngitungo sira kabeh ing awak siro kabeh sedurunge ana hisab, maka dadi entheng hisab ira besok ing dalem qiyamat lan dadi hadir jawabe nalikane den dangu lan dadi bagus baline maring panggonane suwargane, maka sopo-sopo ora gelem hisab-hisab awake kala ing dalem dunyone maka*

11 *Ibid.*, 72. Menarik sekali, bahwa *al-muḥāsabah* yang bagi KH. Saleh Darat begitu penting artinya dalam menjaga konsistensi taubat tidak dimasukkan dalam studi Shabir. Dalam membahasa taubat, setelah menggambarkan mekanisme taubat yang berhubungan dengan *ḥaq al-adamī*, Sabir langsung melompat pada pembahasan keharusan menjaga pandangan mata dari kemaksiatan. Sabir, Muslich. *Laporan Hasil Penelitian, Studi Kitab Manhāj al-Atqiyā', Suatu Upaya untuk Mengungkap Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat*. Semarang: IAIN Wali Songo, 2003), 23.

langgeng tunane lan lawas ing dalem makhsyar ngadeke.[12]

Dan disebutkan dalam *Ihyā' Ulūmuddīn* lakukanlah refleksi atas diri kalian semua sebelum datang hitungan dari Allah, maka akan menjadi ringan hitungan kalian pada hari kiamat dan akan mampu menjawab dengan jawaban yang baik, sehingga mendapatkan tempatnya surga. Maka barang siapa tidak bersedia merefleksi dirinya ketika masih di dunia maka akan mendapat kerugian yang kekal dan lama berdirinya di padang *makhshar*.

Selain intropeksi (*al-muḥāsabah*), perbuatan lain yang dapat menjaga pertaubatan muslim atau salik adalah menjaga mulut dan lisannya dari perbuatan-perbuatan yang merusak taubat. Perbuatan dimaksud meliputi berbohong, menggunjing, suka mencela, mengadu domba, membuat dan menyebarkan fitnah serta membuat sumpah palsu.

Selain itu, konsistensi taubat dalam diri muslim atau salik dapat terjaga, ketika dapat menjaga pendengaran dari sesuatu yang diharamkan. Beberapa contoh dapat disebut misalnya, mendengarkan nyanyian dan suara-suara merdu perempuan sambil menari, karena hal itu akan dapat menghalangi suara penghuni surga. Termasuk juga menjaga perut setiap muslim atau salik dari makanan-makanan yang diharamkan, diragukan status halal-nya

12 *Ibid.*, 73.

(*shubhāt*), dan kenyang yang melebihi batas. Tangan seorang muslim atau salik juga harus dijaga dari perbuatan-perbuatan yang merusak konsistensi taubat, seperti menerima pemberian barang yang diharamkan, bekerja pada bidang pekerjaan yang diharamkan, dan menulis sesuatu yang juga diharamkan. KH. Saleh Darat juga mengharuskan kaki seorang muslim atau salik agar menjauhi yang diharamkan, seperti berjalan dengan tujuan yang diharamkan dan menemui penguasa ẓalim.[13]

Sungguh pun demikian, KH. Saleh Darat menyadari betul karakter dasar muslim atau salik sebagai manusia yang memiliki sifat pelupa (*ghaflah*). Sifat kemanusiaan ini seringkali menjauhkan diri manusia untuk selalu melakukan intropeksi dan menjauhkan dari perbuatan-perbuatan yang menghilangkan komitmen dan konsistensi pertaubatan mereka. Pada saat yang sama, bagi KH. Saleh Darat, manusia juga akan memiliki kesadaran penuh atas perbuatan-perbuatan yang telah dilakukan tersebut.

Ketika dalam situasi sadar, KH. Saleh Darat mengingatkan agar secepatnya muslim atau salik melakukan intropeksi dan menjauhkan diri dari perilaku-perilaku yang menghilangkan komitmen dan konsistensi taubat. Tak kalah pentingnya, muslim harus secepatnya kembali melakukan amal kebaikan dan mengganti atau meng-*qaḍā'* amal perbuatan baik yang hilang akibat perbuatan maksiat. Secara tegas KH. Saleh Darat mengingatkan, "*setuhune pati urip ira iku bi yadillahi Ta'ālā*", dan hal itu berarti sangat mungkin kesempatan tidak datang untuk kedua kalinya.[14]

---

13 *Ibid.*, 73-75.

14 *Ibid.*, 78-79.

2. Qanā'ah

Dalam bahasa yang sederhana, menurut KH. Saleh Darat, *qanā'ah* memiliki arti beragam, termasuk di dalamnya, menerima sedikit atas apa yang diberikan (*nrimo kelawan sekedik sangking peparing*), tidak berharap pada sesuatu yang tidak ada dan mencukupkan diri atas apa yang ada (*ora ngarep-ngarep barang kang ora ono lan ngalap cukup barang kang maujud*), menghilangkan berharap pada sesuatu yang tidak dapat dicapai (*ngilangaken tamak ing dalem barang kang ora hasil*), atau tidak kebingungan ketika barang yang dimilikinya hilang dari genggaman (*anteng atine nalikane kesepen ing barang kang wus kulino*).[15]

Qanā'ah bagi KH. Saleh Darat dimaknai hampir sama dengan makna –makna di atas. Dalam *Minhāj*, ia secara gamblang menggambarkan *qanā'ah* dengan;

> *Ridhaha sira lan terimoho sira he wong kang amrih akhirat kelawan tinggal ing barang kang den kepengini dene nafsu lan malih kelawan tinggal ing barang kang gumede nafsu sangking rupo panganan lan rupo penganggo lan rupo panggonan omah utowo panggonan bumi.*[16]
>
> Relakanlah dan terimalah engkau wahai orang yang menghendaki akhirat dengan meninggalkan sesuatu yang diinginkan oleh hawa nafsu, dan meninggalkan barang yang membuat nafsu semakin besar, baik berupa makanan, pakaian, dan papan atau sawah ladang.

15 *Ibid.*, 79.

16 *Ibid.*, 79-80.

Dari pernyataan di atas menunjukkan, *qanā'ah* lebih dimaknai sebagai meninggalkan sesuatu yang diinginkan oleh hawa nafsu, dan dapat membuat sombong seseorang, baik yang berkenaan dengan pangan, sandang, papan, dan sawah ladang.

Dalam bahasa lain, *qanā'ah* berarti hidup sederhana terhadap kebutuhan-kebutuhan primer seseorang yang meliputi sandang, pangan, dan papan. Kesederhanaan dalam hal pangan dapat dilihat dari pemenuhan kebutuhan tersebut sekedar untuk menghilangkan rasa lapar, demikian pula berpakaian lebih ditujukan untuk menutup aurat, dan akses perumahan dengan tujuan semata-mata bisa melindungi muslim atau salik dari rasa kepanasan, kedinginan, dan kehujanan.[17]

Praktik hidup sederhana sudah lumrah dilakukan oleh Rasulullah Muhammad SAW, para sahabat dan ulama terdahulu (*salaf*). Mereka sangat memiliki kemampuan hidup dalam gelimang kemewahan, namun hal itu tidak dilakukan. Dengan kata lain, kesederhanaan bukan berarti karena mereka miskin, hal itu dilakukan agar benar-benar dapat merasakan kehidupan yang suci (*podo kuwoso lamuno gawe kajembaran ing dalem sandang pangane ora kok olehe mengkono iku mergo ora duwe*).[18]

KH. Saleh Darat menolak pandangan, bahwa kesederhanaan identik dengan kemikiskinan dan kefakiran. Justru sebaliknya, bagi para sufi maupun tokoh-tokoh agama harus memiliki kekayaan lebih dari cukup. Tidak ada larangan bagi seorang muslim atau salik untuk memiliki harta berlimpah, bahkan sebaliknya, diperbolehkan selama tetap dapat menjaga kesederhanaannya.

17 *Ibid.*, 80.

18 *Ibid.*, 81.

Dalam konteks ini, KH. Saleh Darat memperkuat dengan sebuah hadits yang diriwayatkan dari Jabir, Nabi Muhammad SAW bersabda;

نِعْمَ الْعَوْنِ عَلَى تَقْوَى اللهِ المَالُ

> Sebaik-baik sesuatu yang dapat menolong pada ketakwaan adalah harta.[19]

Dan dalam hadith yang lain Nabi Muhammad juga mengatakan;

عِزُّ الْمُؤْمِنِ إِسْتِغْنَاؤُهُ عَنِ النَّاسِ

> Kemuliaan seorang mukmin ditentukan oleh kekayaan yang dimilikinya, sehingga tidak merepotkan orang lain.[20]

Bahkan, bagi tokoh-tokoh muslim atau sufi akan lebih baik dan bahkan, seharusnya bila dalam keseharian mereka hidup dengan berkecukupan atau memiliki kekayaan lebih. Kepemilikan harta benda yang lebih atau kondisi kecukupan bagi para ulama, akademisi dan –bahkan-- bagi pelaku jalan tasawuf adalah wajar

---

19 *Ibid.*, 82. Hadits diriwayatkan oleh Abū Manṣur al-Dailamī dalam *Musnad al-Firdausi* berdasarkan riwayat Muhammad ibnu al-Munkadiri dari Jābir RA. Demikian pula, Abū al-Qāṣim juga meriwayatkannya dari al-Baghāwī dari riwayat al-Munkadiri secara mursal, dan dari jalur al-Munkadiri pula, al-Quḍā'ī meriwayatkan dalam *Musnad al-Shahab* dengan berstatus mursal. Abu al-Faḍl Zainuddīn Abd al-Rahīm bin al-Husayn al-I'raqī, *Takhrīj mā fī Ihyā' min al-Akhbār*, (Riyadh: Maktabah Dār al-Ṭabariyah, 1995), 1034.

20 *Ibid.* Teks hadits ini diriwayatkan oleh Imam Thabrani dalam kitabnya *al-Awsaṭ*, dan Imam Hakim menshahihkannya. Demikian pula, Abu Shaykh dalam kitab *al-Tawwāb* dan Abū Nu'aym dalam *al-Hilyah* dari haditsnya Sahal bin Sa'ad. Demikian pula, Ẓafar bin Sulayman juga meriwayatkan dari Muḥammad bin 'Uyaynah, dan al-Quḍā'ī dalam *Musnad al-Shihāb* juga meriwayatkan hadits tersebut. al-I'raqī, *Takhrīj*, 898-899.

dan sangat diperlukan. Banyak dari mereka yang memiliki keluarga yang membutuhkan sandang, pangan, dan papan. Jika tidak mampu memenuhi kebutuhan anggota keluarga secara layak akibat tidak adanya harta, tentu dapat berakibat mengurangi kesempurnaan ibadahnya.

Selain itu, ibadah-ibadah yang vertikal pun juga membutuhkan banyak harta, seperti zakat, shadaqah, haji, dan seterusnya. Hanya saja, yang harus diingat jangan sampai kekayaan tersebut menjerumuskan pemiliknya menjadi lupa dengan Tuhannya, dan sebaliknya, menjadikan "*dunyo bondo-bondo iku digawe pangeran*", yang berarti harta-harta mereka dijadikan Tuhan.[21] Maksudnya, bagaimana kekayaan melimpah itu dijadikan sarana untuk mendekatkan diri kepada-Nya; setidaknya istiqamah mengerjakan perintah dan menjauhi larangannya.

KH. Saleh Darat menambahkan, pada saat ini atau --tepatnya era kehidupan, kekayaan bagi setiap ulama, akademisi, dan para sufi justru diharuskan. Terutama bagi mereka yang melakukan aktifitas dakwah dan senantiasa bersinggungan langsung dengan masyarakat kebanyakan (awam). Alasannya, pada era KH. Saleh Darat kebanyakan masyarakat "*ora weruh faḍilahe ilmu lan ora weruh faḍilahe mukmin*", dan sebaliknya, "*weruhe ingkang nama mulya iku wong kang sugih*". Oleh karena itu, "*dadi mukmin zaman akhir utomo sugihe supoyo ojo katut ino gombal mungguh peningale wong bodho-bodho*", yang berarti menjadi para ulama dan akademisi zaman kekinian akan lebih berguna kekayaanya agar di hadapan masyarakat bawah tidak dianggap kumal dan kusam.[22]

21 *Ibid.*, 85.

22 *Ibid.*, 83.

Jika ulama dan akademisi benar-benar hidup dalam kecukupan dan bahkan kemewahan, maka jangan sampai apa yang dimilikinya itu merasuk di dalam hatinya. Dalam bahasa lain, orang lain boleh saja menilai bahwa dirinya memiliki banyak harta benda, namun dalam hati muslim dan salik harus memiliki keyakinan bahwa semua itu bukanlah miliknya, melainkan menjadi kuasa Allah semata.

Oleh karena itu, seluruh pendayagunaan harta benda harus diarahkan pada kehendak membawa manfaat bagi orang lain. Ketika muslim atau salik mendirikan rumah, misalnya, maka semata-mata diarahkan untuk tempat menginap bagi para tamu (*seddiyan maring dayoh-dayoh*) atau orang-orang asing yang membutuhkan tempat berteduh, dan sebaliknya jangan sekali-kali "*gawe omah gedhe niat den enggoni dewe*", membuat rumah gedung dengan niat ditempati sendiri.[23]

KH. Saleh Darat juga memperingatkan sejak awal, bahwa *qanā'ah* bagi kalangan tertentu, terutama tokoh-tokoh agama (ulama) dan akademisi (*ahl al-'ilm*) dimanifestasikan ke dalam pola berpakaian jauh dari kesan kumuh dan kumal. KH. Saleh Darat menegaskan:

> *Sayogjane keduwe wong kang ahli ilmu utowo poro ulama utowo poro sufi maka arep ngedhahiraken nikmat Allah kelawan bagusan penganggone ojo gombal kerono penganggo gombal iku ngucap a'ṭūnī aku jaluk-jaluk lan arep bangusaken panganane lan panggonane kerono targhīb li al-mu'minīn ojo gasi*

23 *Ibid.*, 82-83.

wong ahli ilmu iku podo ketingalan gombal lan ino lan ngere mengkono ojo.[24]

Seyogjanya bagi orang yang ahli ilmu, para ulama, atau para sufi, maka hendaknya menampakkan nikmat Allah dengan pakaian yang bagus, jangan kumal, karena pakaian kumal itu sama dengan mengucapkan aku meminta-meminta, dan juga membaguskan makanan dan tempat tinggalnya, karena memberikan contoh bagi orang-orang mukmin, jangan sampai orang ahli ilmu itu kelihatan kumal, hina, dan miskin seperti itu.

Bahkan, bagi ulama maupun akademisi juga harus mendesain institusi pendidikan yang dikelolanya jauh dari kesan kumuh atau kumal. Masjid yang menjadi salah satu pusat kegiatan pembelajaran para ulama dan akademisi, misalnya, harus tertata dengan bersih sehingga dapat menarik perhatian masyarakat awam dan kerasan mendalami pengetahuan keagamaan di dalamnya.

Onoto ora weruh sira setuhune tazyin al-masajid iku bid'ah sayyi'ah maka ing hale ingdalem iki zaman dadi bagus mahes-mahesi masjid-masjid. Onoto weruh sira Masjid al-Madinah lan Masjid al-Haram Makkah iku kabeh maksude supoyo katon mulya ingdalem peningale awam semunu ugo ulama-ulama iyo ojo gasi ketingal ino ingdalem peningale awam

---

24 *Ibid.*, 81. Untuk memperkuat argumennya di atas, KH. Saleh Darat mengutip pendapat Imam Abu Hanifah. Dalam satu pernyataanya, Abu Hanifah mengatakan *"sayogjo keduwe wong ahli ilmu arep gedhe serbane lan landung jubahe lan jembar lengene kelambine ojo gasi ketingalan ingdalem peningalane jahilin katon ino gambal maka dadi ora lulus amar ma'rufe lan ora tumindak ilmune". Ibid.,* 82.

maka dadi ora duwe haibah maka dadi ora rinungu dawuhe.[25]

Apakah engkau tidak mengetahui bahwa menghiasi masjid itu bid'ah yang buruk, namun di zaman sekarang ini justru menghiasi masjid-masjid adalah baik. Apakah engkau tahu *Masjid al-Madinah* dan *Masjid al-Haram* Makkah itu (megah) yang itu semua dimaksudkan agar terlihat mulia dalam pandangan masyarakat awam, begitu juga para ulama jangan sampai terlihat hina dalam pandangan orang awam, maka menjadi tidak memiliki kewibawaan sehingga tidak didengar pendapatnya.

Bentuk lain dari implementasi ajaran *qanā'ah* dalam diri setiap ulama maupun akademisi adalah, pantang meminta-meminta materi kepada masyarakat bawah (awam).[26] Selain itu, juga dilarang keras untuk menunduk-nunduk (*dhepe-dhepe*) di hadapan para pengusaha maupun orang kaya, karena jika hal itu dilakukan hanya akan membuat hilang agamanya (*ilang agamane*).[27] Paling tidak, selain akan mendorong pada kegagalan aktifitas dakwahnya, perilaku tersebut juga akan meruntuhkan kharisma dan kewibawaan yang dimiliki oleh ahli ilmu dan para ulama.

3. Zuhud

Hidup sederhana (*qanā'ah*) tidak akan dapat sempurna

25 *Ibid.*., 82.

26 *Ibid.*, 81.

27 *Ibid.*, 83.

jika tidak disertai dengan perilaku zuhud. Kehadiran zuhud dapat memperkuat fungsi *qanā'ah* yang mengantarkan muslim atau salik tidak terjerumus pada belenggu kemewahan dan harta benda yang dimilikinya, sehingga dapat melupakan Allah sebagai Tuhannya. Sebaliknya, dengan disertai oleh *zuhud*, maka muslim atau salik tetap dapat mengendalikan harta bendanya ke arah penguatan amal ibadahnya hanya semata-mata kepada Allah dan memiliki kemampuan memanfaatkan harta benda tersebut bagi orang lain.

Dalam pandangan KH. Saleh Darat, zuhud dapat dimaknai sebagai perilaku seorang muslim atau salik yang melepaskan diri dari keterkungkungan harta benda (*sepine kumanthil kanthile ati kelawan arto*), meski pada saat yang bersamaan muslim atau salik tersebut bergelimang harta. Oleh karena itu, orang miskin dengan pakaian yang kumal tidak dapat dikatakan zuhud, karena keberadaan seperti itu memang benar-benar karena tidak memiliki harta.[28]

Dalam kitab *Munjiyāt*, KH. Saleh Darat juga menegaskan:

> *Utawi zuhud iku arep sengit barang kang den demeni dene nafsune lan madep marang barang kang den sengiti dene nafsune lan den demene dene ruh tegese sengit dunyo lan demen ing Allah utowo demen ing akhirat ora den namani zuhud wong kang sengit barang kang manfaat koyo watu lan lebu balik kang nama zuhud iku wong kang sengit dirham dinar sertane wujude ora nama zuhud wong kang ora duwe dirham dinar lan ora duwe bondo-bondo dunyo maka*

28 *Ibid.*, 88. KH. Saleh Darat juga mengutip pendapat Junayd al-Baghdadi yang menegaskan, bahwa zuhud adalah "sepine tangane sangking rumongso duwe lan sepine atine sangking rumongso golek". *Ibid.*, 89.

nuli ngaku zuhud maka iku goroh.[29]

> Zuhud itu adalah benci sesuatu atau barang yang disukai oleh nafsu, memiliki sesuatu yang dibenci oleh nafsu, dan dibenci oleh jiwa maksudnya benci dunia dan mencintai Allah atau mencintai akhirat. Tidak dinamakan zuhud orang yang membenci sesuatu yang tidak ada manfaatnya seperti batu atau debu, tetapi yang dinamakan zuhud adalah orang yang membenci dirham dan dinar yang dimilikinya. Tidak dinamai zuhud (pula) orang yang tidak memiliki dirham, dinar, dan tidak memiliki harta benda lalu mengaku zuhud maka itu bohong.

Untuk membedakan antara zuhud dan miskin, KH. Saleh Darat memberikan ciri-ciri khusus. Bahwa, muslim atau salik dapat dikategorikan sebagai orang yang zuhud (*zāhid*) selama memiliki tiga ciri tertentu. *Pertama*, orang yang zuhud selalu mendahulukan orang lain dalam pemenuhan hajat hidup kaum muslimin ketimbang kebutuhannya sendiri. Bagi pelaku zuhud, hidup adalah untuk ibadah, sehingga apa yang dimilikinya juga didayagunakan untuk beribadah. Selain itu, dengan mendahulukan orang lain diharapkan orang tersebut akan semakin kuat ibadahnya.

Sementara itu, ciri yang *kedua*, pelaku zuhud selalu memiliki sifat kedermawanan, tidak pernah memakan harta orang lain tanpa hak, tanpa memandang apakah orang tersebut muslim, mukmin, maupun kafir. Karena bagi seorang zahid, harta yang diperolehnya dengan cara seperti itu adalah sama sekali tidak

29 Saleh Darat, *Munjiyāt*, 102.

ada harganya. *Ketiga*, pelaku zuhud akan tetap mempertahankan kezuhudannya dalam kondisi apapun, baik ketika masa beruntung maupun sedang mengalami kebangkrutan.[30]

Bagi muslim atau salik yang menghendaki cinta kepada Allah, maka tidak ada jalan kecuali, salah satunya, melakukan zuhud. Kecintaan kepada Allah (*muḥibbah Allāh*) sulit diwujudkan, ketika dalam diri manusia masih begitu kuat perasaan cintanya kepada dunia (*muḥibbah al-dunyā*). Dua wujud kecintaan yang berbeda tidak mungkin disatukan dalam satu jiwa manusia.

Lebih tegasnya, KH. Saleh Darat mengatakan, "*demen ing Allah SWT iku ora wenang den maru kelawan demen liyane*", mencinta Allah SWT tidak boleh mendua dengan mencintai yang lain. Alasannya, "*tatkalane demen dunia maka ora demen ing Allah*", ketika orang senang dunia dipastikan ia tidak akan senang kepada Allah.[31] Karenanya, kembali pada keteguhan Muslim atau pelaku jalan tasawuf untuk menjadikan Allah sebagai sasaran utama cinta, tidak yang lain. Kalau larut dengan dunia, pelaku jalan tasawuf tetap menjadikan dunia dalam dirinya dan jauh dari hatinya.

KH. Saleh Darat mengajukan argumen menarik berkenaan dengan muslim atau pelaku jalan tasawuf yang mencintai dunia (*ḥubb al-dunyā*) tidak mungkin dapat mengantarkan dirinya menuju kecintaan kepada Allah (*maḥabbah Allah*). Orang yang mencintai dunia dan sebaliknya, menjauhi atau menghindari perilaku zuhud sama halnya dengan orang yang mabuk akibat minum anggur (*wong mendem minum sajeng*) atau tenggelam di tengah samudra

30 Saleh Darat, *Minhāj*, 89-90.

31 *Ibid.*, 94-95.

(*wong kang kerem ingdalem segoro*).

Karenanya, dalam kedua peristiwa tersebut, baik mabuk maupun tenggelam akan menempatkan pelakunya ke dalam situasi kebingungan yang tiada tara. Tentu saja, orang yang mengalami kebingungan mendalam tidak mungkin dapat "*ngalap pituduh maring dalan ingkang bener*", dan selamanya sulit menggapai "*dedalan ingkang tumeko maring akhirate*" atau jalan menuju Tuhan-nya. Tidak hanya itu, kedahsyatan kebingungan yang menimpanya juga sulit mengantarkan dirinya menuju "*dedalan ingkang nylametaken sangking sikso*".[32]

Di tengah situasi seperti ini, pelaku jalan tasawuf sulit mengharapkan dapat menggapai kecintaan kepada Allah. Lebih lanjut, KH. Saleh Darat menegaskan:

> *Tetapi ora weruh kerono bingunge dan kerono mendeme ono dene olehe dadi ngucap kaya mengkono iku kerono sangking bingunge kerono dhahir ketungkul kelawan golek dunyo lan bathine ketungkul kelawan ngarepaken dunyo kerono iku dunyo semongso-mongso wus tumancep ingdalem ati maka ana ing dalem nggauto dhahir ingdalem gerangsang maring dunyo lan ingdalem olehe rebutan hinggo paten pinaten kerono mergo dunyo maka nalikane mengkono maka ngilangaken Allah ingatase wong iku laddzah al-qana'ah maka dadi gerangsangan ingatase dunyo maka ilang zahide maka kerono setuhune ati iku tatkalane ora duwe qana'ah maka ora wareg-wareg ingatase dunyo lan hinggo lamuno wus duweni*

32 *Ibid.*

bondo dunyo sak dunyo kabeh hiyo ijek kurang.[33]

> Tetapi tidak diketahui entah karena kebingungannya atau mabuknya, namun ucapannya seperti itu, karena terlalu bingungnya, secara *ẓāhir* disibukkan untuk mencari harta benda, dan batinnya disibukkan dengan pengharapan mendapat harta benda. Karena harta benda benar-benar telah terpatri dalam hatinya, sehingga yang nampak sangat ambisi mendapatkannya dan berebut harta benda hingga saling membunuh. Maka ketika terjadi hal seperti itu, Allah menghilangkan padanya kenikmatan *qanā'ah*, sehingga menjadi sangat ambisi terhadap harta dan hilang kezuhudannya. Maka sesungguhnya hati yang tidak memiliki *qanā'ah*, tidak akan merasa kenyang terhadap harta meskipun memiliki seluruh harta sedunia tetap saja kurang.

Bagi pelaku jalan tasawuf, yang dimaksud dengan menjauhi *ḥubb al-dunyā, demen dunyo*, atau cinta dunia, bukan berarti tidak menggunakan harta atau apapun yang dimilikinya sama sekali. Sebaliknya, ia tetap diperkenankan menggunakan harta atau kepemilikan dunia lainnya, selama tidak menjerumuskan dirinya ke dalam perilaku mempersekutukan rasa cinta kepada Allah (*shārik fī maḥabbah Allāh*).

> *Walhasil ingkang aran zuhud iku wong kang katekanan dunyo arto utowo derajat utowo jah tekane hale ngasoro supoyo kenempuho sertane wong iku*

33 *Ibid.*, 95.

> *lamuno ngalapo manfaat iyo kuwoso ora dadi ino lan ora ilang derajate, maka nuli ora gelem nampani kerono kuwatir yen atine yen condong maka dadi duwe demenan ghairullah utowo dadi shārik fī maḥ abbatillāhi lan ghairullah utowo kuwatir yen ilang akhirate kelawan sebab tammatu' kelawan dunyo meneh kuwatir ingyentho welehaken ing dalem akhirat.*[34]
>
> *Walhasil* orang yang dinamakan zuhud itu adalah orang yang kedatangan harta benda, uang, derajat, atau kekuasaan yang jika hendak memanfaatkannya tidak menjadi hina dan hilang derajatnya. Namun kemudian tidak mau menerimanya, karena khawatir jika hatinya condong hingga memiliki rasa cinta kepada selain Allah, atau menjadi orang yang mempersekutukan kecintaanya kepada Allah, atau khawatir jika hilang akhiratnya, disebabkan ia bersenang-senang dengan hartanya, juga khawatir jika melupakan akhirat.

Dalam pandangan KH. Saleh Darat, zuhud menempati posisi penting di kalangan ahli tasawuf (*al-ṣālikīn*). Bagi para pelakunya, ditemukan teks Hadits yang secara tegas menyebutkan mereka akan mendapatkan derajat sebagai kekasih Allah. Hadits riwayat Ibnu Majjah menyatakan:

إِزْهَدْ فِي الدُّنْيَا يُحِبُّكَ اللهُ تَعَالَى وَازْهَدْ فِيْمَا عِنْدَ النَّاسِ يُحِبُّكَ النَّاسِ

34 *Ibid.*, 91-92.

> Zuhudlah kalian di dalam dunia, maka Allah akan mengasihimu dan zuhudlah terhadap harta benda manusia, niscaya manusia akan mengasihimu.[35]

Selain hadits di atas, kelebihan pelaku zuhud dibanding manusia lainnya juga diperkuat oleh pendapat sahabat Nabi, yakni Abdullah Ibn Mas'ud. Sebagaimana dikutip oleh KH. Saleh Darat, Ibn Mas'ud mengatakan:

> *Andene shalat rong rakaat sangking wongkang zahid atine iku luweh bagus lan luweh utomo mungguh ing Allah SWT tinimbang ibadahe wongkang abidin sak lawase tahun abadan sarmada.*[36]
>
> Sesungguhnya shalat dua rakaat bagi orang yang zuhud hatinya itu lebih baik dan lebih utama dihadapan Allah daripada ibadahnya seorang hamba selamanya.

KH. Saleh Darat memberikan catatan penting dalam kitab *al-Minhāj*, bahwa pelaku zuhud dapat dideskripsikan menjadi dua, yaitu zuhud *maqdūr li al-'Abdī* dan zuhud *ghayr al-Maqdūr li al-'abdī*. Zuhud *maqdūr li al-'Abdī* dimanifestasikan ke dalam tiga perilaku, meliputi; tidak mencari sesuatu yang tidak ada (*ninggal golek barang kang ora ono*); membagi-bagikan atau mendermakan

---

35 *Ibid.* Hadits di atas diriwayatkan oleh Ibnu Mājjah dengan teks matan berbeda dari Sahal bin Sa'ad, yang menyatakan: "Maka berzuhudlah atas apa yang ada di hadapan manusia, niscaya manusia akan mengasihimu". Hasil penelitian al-Iraqi menunjukkan bahwa sanad hadits tersebut adalah lemah (*ḍa'īf*). al-I'raqī, *Takhrīj*, 938, 1100, dan 1106.

36 *Ibid.*, 93.

barang yang dimiliki (*ngedumaken barangkang maujud*); dan tidak mengharap kembalinya harta benda yang sudah tidak ada (*ninggal ngarepaken baline dunyo*).[37]

Sedangkan zuhud *ghayr al-Maqdūr li al-'abdī* digambarkan oleh KH. Saleh Darat dengan:

> *Putuse atine sangking dunyo ora pisan-pisan duwe angen-angen dunyo kerono katone dunyo katon bathang ora duwe gelo lamun buwango lan ora bungah lamun ketekanan.*[38]
>
> Terputusnya hati dari keduniaan tidak sekalipun memiliki angan-angan harta, penampakan harta seperti bangkai, tidak marah jika harta pergi, dan juga tidak bersuka cita jika mendapatkan harta.

Lebih lanjut, KH. Saleh Darat menegaskan zuhud *ghayru maqdūr* lebih tinggi tingkatannya daripada zuhud *maqdūr*. Karena itu, bagi pelaku jalan tasawuf yang hendak melaksanakan zuhud *ghayru maqdūr*, maka dirinya harus terlebih dulu melaksanakan zuhud *maqdūr*. Lebih tegasnya, ia mengatakan: "*andene kawitane bisane tumeko maring zuhud ghayru maqdur iku arep ngelakoni zuhud maqdūr*".[39]

37 Yang menarik, KH. Saleh Darat menekankan bahwa kedermawanan seorang pelaku sufi harus semata-mata dilandasi pada niat beriman kepada Allah atau hanya karena Allah semata. Jika ditemukan niat lain yang menyertainya, maka pelaku sufi tersebut tidak masuk dalam katagori zuhud maqdūr. Dalam *al-Minhāj*, KH. Saleh Darat menegaskan, "*anapun wongkang tasharrufaken artane 'adah al-nash kaya aweh mangan dayoh lan aweh maring fuqarā' kerono ngarah masyhure lan ngarah lomane maka mengkunu iku ora zuhud*". *Ibid*, 91.

38 *Ibid.*, 91.

39 *Ibid.*

Perilaku zuhud, baik dalam katagori *maqdūr* maupun *ghayru maqdūr* harus dilakukan dengan totalitas. Sejak awal, pelaku jalan tasawuf yang hendak menjalankan perilaku zuhud harus mempertimbangkan segala aspek kehidupannya. Termasuk di dalamnya, adalah ketika dirinya hendak memilih calon pendamping atau istri. Sebelum memutuskan pendampingnya, pelaku jalan tasawuf harus benar-benar mempertimbangkan, bahwa calon istri tidak akan menghambat totalitas pelaksanaan zuhud, jika di kemudian hari benar-benar menjadi pendampingnya.

KH. Saleh Darat menganjurkan agar pelaku jalan tasawuf benar-benar memilih calon pendamping yang shalihah. Pendamping shalihah, dalam konteks ini, dimaknai dengan:

> *Ora kawilang dunyo ora maka setuhune iku wadon dadi biso ngrampungaken ibadah. Artine shalihah iku wadon ingkang bekti lakine hudhure lan ghaibe lan ora merdi-merdi lakine kelawan nafaqah lan ora jaluk maring lakine barang kang ora ana balik nafaqahe ing awake dewe ora ngandalake lakine.*[40]
>
> Tidak mata duitan, maka sesungguhnya perempuan menjadi mampu menyelesaikan ibadahnya. Artinya *ṣāliḥah* itu perempuan yang berbakti pada lelakinya, baik dalam situasi tidak ada atau adanya laki-laki, dan tidak selalu memaksa laki-lakinya mencari nafkah, dan tidak meminta laki-lakinya sesuatu yang tidak ada, justru perempuan tersebut dapat menafkahi dirinya tidak mengandalkan laki-laki.

40 *Ibid.*, 97-98.

Dengan mengacu pada *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazali, selain sifat-sifat di atas, seorang calon istri seyogjanya juga memiliki latar belakang sebagai wanita yang halal, dalam pengertian bukan anak haram. Calon istri juga memiliki pengetahuan agama yang cukup, termasuk yang berkenaan dengan amal ibadah praksis, seperti shalat, bersuci, junub, dan lain-lain. Lebih lanjut, seorang istri juga berlatar keturunan keluarga shalih, dan sedapat mungkin menghindari calon istri dari keluarga fasik. Pendek kata, seorang calon istri harus benar-benar nampak keimanan dan keislamannya.[41]

Jika pernikahan telah dilakukan, dan belakangan diketahui bahwa istri tidak memberikan dukungan kuat bagi suami (pelaku jalan tasawuf) dalam menjalankan totalitas zuhudnya, maka ia dapat menceraikan istrinya tersebut. Alasannya, istri yang dimaksud tidak lebih sebagai barang atau benda dunia, karena memiliki kesamaan barang-barang atau benda-benda lain di dunia, yakni menjauhkan suaminya dari totalitas perilaku zuhud.

Sebaliknya, bagi istri yang mendukung totalitas kezuhudan suami, maka tidak boleh ditinggalkan, karena istri tersebut dapat dipandang sebagai wanita yang berhasil menjaga separo dari keagamaannya. KH. Saleh Darat menegaskan:

> *Ninggalo sira murid ing bojo wadon ingkang ora mitulungi ingdalem tha'atillah. Lan becik miliho dadi dudo sira murid hale utama tinimbang duwe bojo ingkang ora mitulungi ingdalem tha'atillahi Ta'ala. Yakni setuhune murid ingkang durung kamil iku kasuprih ninggal nikah maring wadon ingkang*

41 *Ibid.*, 98.

ora mitulungi fī ṭā'atillah kerono iku bojo dadi nungkulake sangking ibadah.[42]

Tinggalkanlah kalian wahai murid pada perempuan yang tidak bisa menolong dalam ketaatan kepada Allah. Dan lebih baik pilihlah untuk menjadi duda wahai murid, yang itu lebih utama daripada memiliki istri yang tidak bisa mendukung pada ketaatan kepada Allah. Maksudnya sesungguhnya pelaku jalan tasawuf yang belum sempurna diharapkan meninggalkan untuk menikahi perempuan yang tidak mendukung ketaatan karena istri tersebut justru menghalangi ibadah.

Bukan hanya mempersiapkan sejak dini untuk mendukung totalitas pelaksanaan zuhud, KH. Saleh Darat juga memperingatkan godaan-godaan dunia yang bisa muncul di setiap waktu. Berbagai godaan dunia dimaksud berpeluang bukan saja menghambat, melainkan juga menggagalkan perilaku zuhud yang telah ditapaki oleh seorang muslim maupun pelaku jalan tasawuf, dan segaligus menjerumuskannya dalam kubangan fitnah dan keburukan dunia (*fitnahe dunyo lan alane dunyo*).

Agar terhindar dari godaan-godaan tersebut, terdapat empat hal yang harus dilakukan oleh pelaku jalan tasawuf atau seorang muslim. *Pertama*, memberikan maaf atau pengampunan atas kebodohan orang lain, yang karena kebodohannya tersebut, orang tersebut tidak memberikan penghormatan, berbuat yang menyusahkan, dan keburukan kepada pelaku jalan tasawuf

42 *Ibid.*, 56-57.

tersebut (*ngapura maring bodone menungso ing sira sangking olehe ora hurmat maring sira lan ngapura sangking olehe gawe susah lan ala*). Alasannya, jika orang tersebut tidak bodoh, tentu tidak akan melakukan perbuatan-perbuatan tercela di atas.

Sementara, *kedua*, pelaku jalan tasawuf jangan sampai masa bodoh atau tidak mau tahu terhadap hak-hak yang melekat dalam diri orang lain, sehingga berbuat melakukan penghinaan dan membuat susah kepadanya (*nyegah sira ing awak iro ojo kasi bodoh maring haq menungso maka dadi ora ngino-ngino sira ing menungso dan ora gawe susah sira ing menungso*). Dalam bahasa berbeda, ketahuilah wahai pelaku jalan tasawuf, hak yang melekat dalam diri orang lain, sehingga harus memberikan penghormatan dan bertutur kata dengan bahasa yang halus, meskipun orang tersebut tidak mau tahu dengan hak-hak yang sebenarnya melekat dalam diri pelaku jalan tasawuf. *Ketiga*, bagi pelaku jalan tasawuf jangan sekali-kali mengharapkan bantuan atau pemberian dari orang lain. *Keempat*, memberikan bantuan (*paweweh*) kepada orang lain.[43]

4. Menuntut Ilmu

Bentuk keempat dari *maqāmāt* yang diintrodusir dalam pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat adalah menuntut ilmu (*ta'allum al-'ilma*). Menuntut ilmu merupakan kewajiban bagi setiap muslim laki maupun perempuan tanpa terkecuali.

43 *Ibid.*, 99-100. Bandingkan dengan terjemahan Shabir terhadap teks yang sama. *Pertama*, memaafkan atas kebodohan orang lain karena orang lain tidak respek dan memaafkan perilaku orang lain yang berbuat jahat kepadanya. *Kedua*, tidak melakukan perbuatan bodoh atau jahat kepada orang lain sehingga orang lain pun tidak akan berlaku bodoh atau jahat kepadanya. *Ketiga*, sama sekali tidak mengharap pemberian dari orang lain. *Keempat*, suka memberi susuatu kepada orang. Shabir, *Studi Kitab*, 27.

Alasannya, seluruh amal perbuatan ibadah tidak akan absah, selama tidak disertasi dengan ilmu (*ora sah amal yen ora kelawan ilmu*).

Kewajiban menuntut ilmu didasarkan pada satu teks hadits yang menyatakan:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ

Mencari ilmu adalah wajib bagi setiap muslim laki-laki dan perempuan.[44]

Selain hadith di atas, juga terdapat hadith lain yang juga memberikan penekanan pada pentingnya menuntut ilmu, sebagaimana berikut:

مَنْ سَلَكَ طَرِيْقًا يَلْتَمِسُ فِيْهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللهُ لَهُ طَرِيْقًا إِلَى الْجَنَّةِ

44 Saleh Darat, *Majmū'ah*, 2. KH. Saleh Darat tidak mencantumkan teks hadits dalam bahasa Arabnya, dan diduga kuat tidak mengambil teks hadits di atas dari kitab-kitab hadits yang selama ini akuntabel dan popular (*mu'tabarah*). Namun, pengambilannya dari kitab *al-Durār al-Bahiyah* karya Abu Bakar Ibn Muhammad al-Syatha', teman seangkatan KH. Saleh Darat saat belajar di Makkah. *Ibid*., 109. Berdasarkan penelitian yang peneliti lakukan, teks hadith juga terdapat dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* pada pokok bahasan Ilmu. Hanya saja, al-Iraqī luput tidak mentakhrij hadith tersebut. Berdasarkan penelitian al-Tījanī dengan mengacu pada pendapat al-Murtaḍa menyatakan; teks hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu A'ddī dan al-Baihaqī dari Anas bin Mālik dan al-Ṭabranī dalam kitab *al-Kabīr* dari Ibnu Mas'ūd, dan juga terdapat dalam *al-Awsaṭ* bersandar pada Ibnu Abbas. Begitu pula, al-Baihaqī juga meriwayatkan dari Abu Sa'īd dan Tamām dalam *Fawa'īd* bersandar pada Ibnu Umar. Khaṭ ib juga meriwayatkan dalam Tarikhnya dari Ali bin Abi Ṭalib. Dan masih banyak lagi jalur periwayatan teks hadits di atas. Abdul Laṭīf Salīm al-Tījanī, *Takhrīj Aḥādith Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, (Kairo: al-Zāwiyah al-Tījaniyah al-Kubrā, 1998), 46. Hampir sama dengan al-Tījani, Nashiruddin Albani juga menunjukkan banyaknya jalur periwayatan yang melatari teks hadits di atas. Atas dasar itu, Albani menyatakan shahih statusnya dengan alasan, karena hadith diriwayatkan oleh golongan para sahabat, termasuk Anas bin Malik, Abdullah bin Umar, Abu Saīd al-Khudhriyī, dan Abdullah bin Mas'ud. Muḥammad Naṣīruddin al-Albanī, *Takhrīj Ahādīth Musykilat al-Faqri*, (Beirut: Maktabah al-Islāmī, 1984), 48.

Barang siapa menempuh suatu perjalanan untuk mencari ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju surga.[45]

Menurut KH. Saleh Darat, yang dimaksud dengan menuntut atau mempelajari ilmu adalah, mengkaji secara mendalam berbagai bidang pengetahuan yang dapat mengantar pelaku jalan tasawuf ke arah kejernihan hati (*mencorong ati*). Bidang pengetahuan dimaksud meliputi ilmu yang mengantarkan pelaksanaan ibadah-ibadah lahiriyah atau praksis menjadi absah, akidah, dan ilmu yang dapat membersihkan hati seseorang.[46]

Pengetahuan pertama yang harus dipelajari secara mendalam oleh pelaku jalan tasawuf adalah ilmu yang mengantarkan pelaksanaan amal ibadah lahiriyah menjadi absah atau disebut juga dengan ilmu syari'ah. KH. Saleh Darat menggambarkan bidang pengetahuan ini sebagai:

Ilmu ingkang dadi bisa ngesah aken ing ibadah ira shalat wudhu adus jinabat puasa zakat haji lan endi ingkang sira lakoni wajib ngaji ilmune kaya nikah lan bay'.[47]

45 Sama halnya dengan hadits sebelumnya, KH. Saleh Darat juga tidak menyertakan teks Arabnya dan diduga kuat tidak mengambil langsung dari kitab-kitab hadits *mu'tabarah,* melainkan dari karya al-Syatha berjudul *al-Durār al-Bahiyah*. Salim, *Majmū'at*, 110. KH. Saleh Darat dalam *Minhāj* juga menggunakan hadits yang bermakna sama riwayat dari Ibnu Abdil Barri dari Anas bin Malik, namun dengan teks berbeda. Teks hadits yang artinya, "Carilah kalian ilmu walau di Negeri China maka sesungguhnya mencari ilmu adalah wajib bagi muslim laki-laki dan perempuan dan sesungguhnya para Malaikat sungguh telah membentangkan sayapnya bagi orang yang mencari ilmu, karena rela atas apa yang dicari pencari ilmu tersebut". Salih Darat, *Minhāj*, 265. Sungguh pun demikian, hadith diatas dalam penelusuran al-Iraqi berstatus shahih karena Imam Muslim juga meriwayatkannya. al-Iraqī, *Takhrīj*, 551.

46 *Ibid.*, 101.

47 *Ibid.*, 101.

> Ilmu yang dapat menjadikan sah ibadahmu, seperti shalat, wudhu, mandi jinabat, puasa, zakat, haji, dan apapun yang engkau lakukan, wajib mempelajari ilmunya seperti nikah dan jual beli.

Dalam konteks ilmu syari'ah ini, watak dasar sebagai bagian dari tradisionalisme Islam cukup melekat dalam diri KH. Saleh Darat.[48] Menurutnya, setiap pelaku jalan tasawuf atau seorang muslim dalam mempelajari syari'ah tidak diperkenankan keluar dari madzhab empat, sama halnya juga tidak diperkenankan mengikuti madzhab lain di luar keempat madzhab tersebut.[49]

Pengetahuan kedua yang harus dipelajari secara mendalam oleh pelaku jalan tasawuf adalah ilmu akidah atau ushuluddin. Bagi KH. Saleh Darat, ushuluddin merupakan pengetahuan yang dapat mengabsahkan seseorang dalam menjalankan akidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Keteguhan untuk memegang teguh *Ahl al-sunnah wa al-Jamā'ah* ini yang mendorong KH. Saleh Darat melarang setiap Muslim atau pelaku jalan tasawuf mengikuti mu'tazilah dan *mujassimah* dalam berteologi.[50]

Pelaku jalan tasawuf atau Muslim juga harus mempelajari

48 Tradisionalisme Islam atau Islam tradisionalis seringkali dihadapkan pada istilah modernisme Islam atau Islam modernis. Greg Fealy menegaskan, istilah tradisionalis menunjuk pada "kalangan muslim yang menganut ajaran salah satu dari empat madzhab hukum sunni dan cenderung pada praktek-praktek ibadah sinkretis". Tradisionalis ini tentu berbeda dengan keberadaan modernis yang "tidak mengakui secara *a priori* otoritas madzhab apapun dan hanya menganggap dan al-Sunnah sebagai sumber hukum utama". Tidak hanya itu, modernis "juga sangat kritis terhadap ritual-ritual keagamaan yang bukan berasal dari tradisi Islam. Greg Fealy, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU", dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdhatul Ulama-Negara* (Yogjakarta: LKiS, 1997), 1.

49 Salih Darat, *Minhāj*, 101.

50 *Ibid*., 102.

pengetahuan agama yang dapat membersihkan hatinya dari seluruh perkara yang jahat, seperti sombong (*kibr*), pamer (*riyā'*), iri (*ḥ asad*), dengki (*ḥaraṣ*), dan segala bentuk penyakit hati lainnya. Pengetahuan yang dimaksud berkenaan dengan ajaran-ajaran tentang perilaku-perilaku baik yang menyelamatkan (*al-munjiyāt*) dan perilaku-perilaku buruk yang merusak (*al-muhlikāt*). [51]

Pelaku jalan tasawuf yang telah memiliki pengetahuan di ketiga bidang ke-Islam-an di atas, maka wajib bagi masing-masing untuk mengamalkannya. Tanpa mengamalkan pengetahuan yang telah diperolehnya, maka dirinya akan terjerumus pada kerusakan atau kesesatan yang agung. Sebaliknya, bagi para pengamalnya maka akan mendapatkan kemuliaan di dunia dan akhirat. Secara tegas, Allah telah menyatakan dalam al-Qur'an;

يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

> *Allah akan mengangkat orang-orang yang beriman di antara kalian dan orang-orang yang berilmu dengan derajat-derajat* (QS: al-Mujadalah (58): 11).

Dengan mengutip pendapat para ahli tafsir, KH. Saleh Darat memberikan ulasan menarik berkenaan dengan Muslim atau sufi yang berilmu tersebut. Ia mengajukan perbandingan antara derajat yang dimiliki oleh Muslim yang berilmu dan Muslim beriman.

> *Angendiko poro ulama al-mufassirin tegese ngluhuraken ing wong mukmin kabeh sangking sira kabeh luhur sak derajat lan wong kang pinaringan*

51 *Ibid.*

ilmu pinaringan pira-pira derajat ingkang akeh kacek pitung atus derajat tinimbang mukmin ingkang ora 'alim andene antarane sak derajat siji lan wehe iku lakon limang atus tahun.[52]

Para ahli tafsir telah berkata, maksud meninggikan kepada orang mukmin seluruhnya dari kalian semua satu derajat dan orang yang memiliki ilmu mendapat anugerah derajat berlipat-lipat yaitu 700 (tujuh ratus) derajat dibanding orang yang tidak berilmu. Adapun antara satu derajat dengan derajat lainnya itu sama dengan berjalan 500 (lima ratus) tahun lamanya.

Selain ayat di atas, ditemukan banyak bukti baik dari al-Sunnah, pendapat para ulama, maupun tokoh sufi yang menunjuk pada kelebihan bagi orang yang berilmu, terutama yang berkenaan dengan ketiga bidang pengetahuan Islam di atas.

Kesimpulannya, KH. Saleh Darat sejak awal menegaskan bahwa keimanan semata tidaklah cukup sebagai bekal bagi seorang muslim atau pelaku jalan tasawuf untuk mendapatkan kejernihan hati. Sebaliknya, selain beriman seorang muslim atau pelaku jalan tasawuf juga dituntut memiliki pengetahuan cukup dalam bidang syari'at, ushuluddin, dan tasawuf.

5. Konsisten dengan Perbuatan Sunnah

Tangga lain yang harus dilalui seorang salik adalah menjaga diri dari konsistensi melaksanakan ibadah-ibadah sunnah. Selain itu, seorang pelaku jalan tasawuf dalam menjalankan amalan-

52 *Ibid.*, 103.

amalan sunnah tersebut juga diharuskan tetap menjaga etika sebagai telah ditentukan oleh Muhammad melalui perilaku-perilakunya. Dalam konteks ini, KH. Saleh Darat mengatakan:

> *Ngreksoho siro salik ingatase ngelakoni piro-piro sunnah lan piro-piro adab ingkang wus ma'thur sangking gusti Rasulullah artine ma'thur iku kelakuhan ingkang wus dilakoni gusti Rasul maka sira reksanen kelawan nuruto ngelakoni kerono nglakoni kelakuhan ingkang wus den lakoni gusti Rasul SAW iku nglabeti ing dalem ati kelawan hasil nur lan tatkalane ono wong ahli tasawuf iku akeh-akehe menungso ing dalem manute ingatase ngelakoni sunnah al-ma'thūr lan ngelakone ingatase piro-piro adab lan ingkang ahli nemen-nemeni ngelakon ingatase akhlaq al-Nabi SAW.*[53]
>
> Jagalah kalian wahai sālik dalam melakukan perbuatan-perbuatan sunnah dan beberapa etika yang sudah *ma'thūr* dari Rasul Muhammad. Maksudnya *ma'thūr* itu perbuatan yang telah dilakukan oleh Rasul Muhammad, maka jagalah kalian dengan mengikutinya, karena hal itu dapat menghasilkan dampak dalam hati yang bersinar, dan ketika para ahli tasawuf adalah paling banyak yang mengikuti sunnah *al-ma'thūr* dan melaksanakan beberapa etika dan yang paling serius mengikuti etika Nabi Muhammad SAW.

Pernyataan KH. Saleh Darat di atas menunjukkan, seluruh pelaksanaan amalan-amalan sunnah tidak diperbolehkan dilakukan

53 *Ibid.*, 105.

semaunya, melainkan harus tetap dalam kerangka taat syari'at. Keta'atan terhadap syari'at dibuktikan dengan konsistensi pelaku jalan tasawuf dalam mengikuti Sunnah Nabi, baik perkataan, perbuatan, maupun penetapannya.

> *Wajib mutabi'ah al-Rasul ingdalem tingkahe gusti Rasul SAW lan ing dalem penggawene lan ingdalem dawuhe maka amriho katerangan siro ing dalem perkarane tingkahe lan penggawene lan dawuhe gusti Rasul SAW sangking piro-prio Haditse gusti Rasul SAW lan nuli manuta siro ing gusti Rasul maka ojo nyimpang siro sangking mutabi'ah al-Nabi.*[54]
>
> Wajib mengikuti Rasul baik dalam sikap, perilaku, dan perkataanya, maka carilah sikap, perilaku, dan perkataanya tersebut dalam hadits, dan ikutilah Rasul, maka jangan menyimpang dari mengikuti Nabi Muhammad SAW.

Harus dipahami, seluruh amal perbuatan sunnah hanyalah menjadi salah satu jalan menuju pada Tuhan (*al-ṭarīq ila Allāh*). Tidak ada jalan yang benar-benar mengantarkan *sālik* sampai kepada Tuhan-nya, kecuali Sunnah Muhammad.

> *Mulane dadi wajib ngrekso sunnah lan adab kerono ora ono dalil ingkang nuduhaken ingatase dedalan ingkang biso nekaaken ilallah anging kudu manut kelakuhane gusti Rasulullah SAW ingkang wus nyampurnaaken ing umate kabeh. Yakni artine*

54 *Ibid.*, 110-111.

wajib ingatase salik ilallah Ta'ala arep manut ing kelakuhane ing gusti Rasulullah SAW mulane wajib mengkono kerono ora ono dedalan maring Allah SWT anging kudu mutabi'ah al-Rasul qaulan wa fi'lan dhahiran wa bathinan.[55]

Maka menjadi wajib menjaga sunnah dan etika karena tidak ada dalil yang menunjukkan jalan yang dapat medekatkan kepada Allah kecuali mengikuti tingkah laku Nabi Muhammad, yang telah menyempurnakan umatnya secara keseluruhan. Maksudnya wajib bagi pelaku jalan tasawuf mengikuti Nabi, karena tidak ada jalan menuju Allah kecuali mengikuti Nabi, baik perkatannya maupun perilakunya secara lahir dan batin.

Selain berpegang teguh pada Sunnah Muhammad, pelaku jalan tasawuf juga harus mengikuti jalannya para guru (*mashāyikh*). Bagi KH. Saleh Darat, para guru sufi tersebut diyakini sebagai para ulama yang "*temen-temen manut lan nurut kelawan Kitab Allah al-Qur'an lan manut kelawan haditse Nabi*".[56]

Seorang *sālik* atau pelaku jalan tasawuf yang secara konsisten melaksanakan amal perbuatan sunnah berdasarkan aturan syari'at atau Sunnah Muhammad, maka dirinya akan mendapatkan balasan dari Allah yang luar biasa. Allah akan menjaga seluruh jiwa raga pelaku jalan tasawuf, dan sekaligus menjadi kekasih-Nya (*mahabbah Allah*). Sebuah hadith riwayat Bukhari dari Abu Hurairah menegaskan;

---

55 *Ibid.*, 109.

56 *Ibid.*, 111.

إِنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ مَنْ عَادَ لِيْ وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِيْ بِشَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ وَلاَ يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبُّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ.

> Sesungguhnya Allah telah berfirman: Barangsiapa memusuhi kekasih-Ku maka Aku mengizinkan untuk memeranginya. Seorang hamba-Ku yang mendekat kepada-Ku dengan sesuatu itu lebih Aku sukai dari pada hanya melakukan apa yang Aku fardhukan kepadanya. Seorang hamba-Ku yang mendekat kepada-Ku dengan perbuatan-perbuatan sunnah sehingga Aku mencintainya. Apabila Aku mencintai-Nya maka Aku merupakan pendengaran yang ia pakai untuk mendengarnya, dan (Aku merupakan) penglihatan yang ia pakai melihatnya.[57]

Lebih lanjut, KH. Saleh Darat juga menambahkan, bahwa pelaku jalan tasawuf yang selalu konsisten dengan amal perbuatan sunnah juga akan menjauhkan dirinya, terutama empat anggota badannya (kedua tangan, kedua kaki, pendengaran dan penglihatan) dari perbuatan-perbuatan hina. Lebih tegasnya, ungkapan KH. Saleh Darat sebagai berikut:

> *Artine maknane haditse kuntu sama'ahu lan kuntu*

57 *Ibid.*, 120.

yadahu lan kuntu rijlahu iku tegese setuhune pinulunge Allah lan kebagusane Allah maring wong kang ketungkul ngelakoni sunnah iku kaya dene iki nggauto papat ganjenge tegese ono ingsung ingdalem nekani hajate kawulo ingsun iku luweh ganjeng tinimbang penemune pengrungu maring suwara ingkang den rungu lan luweh ganjeng tinimbang penemune peningal maring barang kang den tingali lan luweh ganjeng tinimbang pengalape tangan maring barang kang den ranggeh lan luweh ganjeng tinimbang penjangkahe sikile maring ingkang den jangkah.[58]

Artinya makna hadith *kuntu sama'ahu* dan *kuntu yadahu* dan *kuntu rijlahu* itu, bahwa sesungguhnya pertolongan Allah dan kebaikan Allah terhadap orang yang disibukkan dengan amal perbuatan sunnah itu bagaikan empat anggota tubuh. Artinya bahwa sesungguhnya Aku (Allah) itu lebih besar dalam memenuhi kebutuhan manusia dari pada apa yang didengar telinga, dan lebih dari apa yang dilihat oleh mata manusia, dan lebih banyak dari pada yang dapat direngkuh oleh tangan manusia, dan lebih panjang dari apa yang dilalui oleh kaki manusia.

Sungguh pun konsisten dengan amal perbuatan sunnah, bukan berarti pelaku jalan tasawuf melupakan ibadah-ibadah wajib. KH. Saleh Darat menegaskan, ketika pelaku jalan tasawuf sudah demikian konsisten melakukan amal perbuatan sunnah,

58 *Ibid.*, 121-122.

bukan berarti dirinya bebas dari ibadah-ibadah wajib. Sebaliknya, ibadah-ibadah wajib tersebut harus didahulukan pelaksanaanya, dan bahkan "*ora sahibadah sunnah yen durung rampung ferdhune*", sehingga "*wajib nyampurnaaken ferdhune supaya dadi sah ibadah sunnahe*".[59]

Besarnya nilai amal perbuatan sunnah di atas, didasarkan atas pertimbangan, bahwa para pelaku tentu akan melaksanakan dengan didasarkan atas rasa cinta semata kepada Allah SWT, bukan karena takut akan siksanya (*ora kok ibadah kerono wedi siksane*) dan bukan pula karena menghendaki surga Allah (*ora kerono kepengen suwargane*). Hal ini tentu berbeda dengan pelaksanaan ibadah fardhu yang biasanya dilaksanakan karena takut akan siksa Allah (*kapekso wedi siksane*) dan mengharap balasan surga (*kapengen suwargane*).[60]

6. Tawakkal

Tahapan atau tangga ketujuh yang harus dilalui salik adalah, berserah diri atau tawakkal. KH. Saleh Darat menyatakan bahwa tawakkal menunjuk pada berserah diri kepada Allah (*pasrah maring Allah*) dalam semua perkara yang melekat dalam diri seorang pelaku jalan tasawuf atau salik. Lebih lanjut dikatakan, tawakkal hukumnya *wajib 'ain* bagi setiap pelaku jalan tasawuf.[61]

Tawakkal bukan semata-mata merupakan hanya bagian dari dunia tasawuf, tetapi ia juga memiliki kaitan erat dengan teologi (akidah) Islam. Adalah penting dicatat, bahwa jantung dari

59 *Ibid.*, 119-120.
60 *Ibid.*, 123.
61 *Ibid.*

keseluruhan perilaku kepasrahan (tawakal) adalah menempatkan Tuhan sebagai satu-satunya Dzat yang menerima penyerahan diri pelaku jalan tasawuf. Oleh karena itu, tawakkal selain memiliki makna kepasrahan, juga bisa saja dimaknai dengan meng-Esa-kan Tuhan (*nyuwiji'aken ing Allah*).[62]

Dalam konteks tawakkal ini, KH. Saleh Darat memberikan pernyataan metaforis menarik. Bahwa;

> *Weruho sira setuhune lafadz tawakkal iku ngalap sangking masḍar wakālah lan maknane wakalah utowo wakil iku masrahaken perkarane awake maring wong liyane ingkang luweh ngerti lan luweh pinter mathalan suwiji wong den dakwa kelawan dakwa palsu ora mateni kadakwa mateni ora ono utang kedakwa utang maka sarehne deweke bodho ora ngerti jawabe ora ngerti dadine slamete awake maka dadi wakil maring wong suwiji ingkang ngerti maka setuhune wong iku ora pisan-pisan gawe wakil anging maring wong kang tinemu telong perkoro suwiji setuhune wakil iku banget pintere lan ngerti hilah ingkang alus-alus supoyo dadi slamet wong kang wakil kaping pindo banget kuwasane maring iki perkoro maka dadi wani nerangaken lan wani buwang ingkang palsu lan kaping telune banget welase maring wong kang wakil maka dadi sak biso-bisone sak kuwoso-kuwosone mesti den tulung supoyo ojo kasi susah wong kang wakil maka lamun ora tinemu telung perkoro keduwe wakil maka ora mantep atine maka lamun wus tinemu telung perkoro keduwe wakile*

62 Saleh Darat, *Munjiyāt*, 112.

maka mantep atine lan anteng ora mamang kerono wus percoyo marang wakile.[63]

Ketahuilah bahwa sesungguhnya kata tawakkal itu diintrodusir dari masdar *wakālah* dan artinya *wakalah* atau wakil yaitu menyerahkan perkaranya kepada orang lain yang lebih tahu dan lebih mengerti. Seperti seseorang yang dituduh dengan tuduhan palsu, atau didakwa membunuh, tidak hutang dituduh berhutang, karena dirinya bodoh tidak tahu cara menjawabnya, tidak tahu cara menyelematkan diri, maka mewakilkan kepada orang lain yang mengerti. Maka seseorang sama sekali tidak akan mewakilkan kecuali kepada orang yang memiliki tiga hal. *Pertama*, wakil benar-benar lebih pintar dan mengetahui cara berargumentasi secara halus supaya orang yang mewakilkan menjadi selamat *Kedua*, sangat menguasai perkara sehingga berani membela dan membuang kepalsuan. *Ketiga*, sangat mengasihi kepada orang yang mewakilkan, maka semampu dan sebisanya akan menolong supaya yang mewakilkan tidak menjadi susah. Jika tidak ditemukan tiga hal di atas, maka yang mewakilkan pasti tidak akan mantap hatinya, dan sebaliknya menjadi mantap jika terpenuhi tiga perkara, (juga) tidak cemas dan ragu karena percaya kepada yang diwakilinya.

Pernyataan di atas, secara garis besar memberikan penegasan bahwa siapapun yang menerima perwakilan harus kredibel dan memang layak menerima perwakilan tersebut. Mengacu pada

63 Saleh Darat, *Minhāj*, 126-127.

proposisi ini, maka KH. Saleh Darat menekankan hanya Allah sebagai Dzat yang berhak menerima perwakilan dari setiap Muslim maupun pelaku jalan tasawuf. Posisi Allah sebagai satu-satunya yang berhak menerima perwakilan atau sikap pasrah dari pelaku jalan tasawuf didasarkan pada pertimbangan berikut:

> *Setuhune Allah SWT iku fā'il qādir lā fā'ila illā Allāh wa lā qādira illā Allāh wa lā 'ālima illā Allāh opotoh ora wus weruh sira setuhune Allah SWT iku Ra'ūf al-Rahīm maka kapan mengkono maka benere temtu tawakkal siro marang Allah dan pasarah sira marang Allah SWT lan ora pisan-pisan noleh-noleh maring liyane lan ora noleh maring haulihi wa quwwatihi balik pasrah maring Allah SWT.*[64]
>
> Sesungguhnya Allah SWT itu Dzat yang Berbuat, Berkuasa, dan tidak ada yang berbuat kecuali Allah, tidak ada yang berkuasa kecuali Allah, tidak ada yang tahu kecuali Allah. Apakah engkau tidak mengetahui sesungguhnya Allah SWT itu Dzat yang memiliki belas kasih, maka pasti yang benar adalah bertawakal kepada Allah dan berpasrahlah kepada Allah, jangan sekali-kali menoleh kepada selain-Nya, dan tidak pada perilaku dan kekuatan selain-Nya, justru pasrahlah kepada Allah SWT.

Dalam praktiknya, pelaksanaan tawakkal harus dibedakan antara seorang muslim atau pelaku jalan tasawuf yang hidup menyendiri dan memiliki keluarga. Bagi pelaku jalan tasawuf yang

64 *Ibid.*, 127.

hidup membujang dengan tidak terbebani oleh istri, anak, atau anggota keluarga lainnya (kerabat), maka dirinya wajib berserah diri sepenuhnya kepada Allah dan meninggalkan bekerja (*kasab*).[65] KH. Saleh Darat menambahkan:

> *Lan kumandelo siro salik lan pasraho sira salik marang Allah lan pasraho siro salik marang Allah SWT ingdalem perkarane rizqi niro hale siro ijen ora bojo ora anak ora ahli kerono kumandel kelawan janjine Pengeran 'Azza wa Jalla hale ingkang persifatan lumo tur kang anduweni fadhal utowo ingkang paring fadhal. Yakni artine wajib ingatase salik tawakkal kelawan tinggal kasab babar pisan semono iku lamun ana wong iku sepi saking bojo lan anak-anak lan ahli tegese wajib tawakkal kelawan tinggal kasab nisbate wongkang ijen ora anak ora bojo kerono ngandel sagahane Allah SWT dan janjine Allah kerono Allah iku persifatan Karim Rahim lumo lan welas kasih maring kawulane.*[66]

> Maka percayalah engkau salik dan pasrahlah kepada Allah, dan pasrahlah kepada Allah tentang masalah rizkimu, di mana engkau dalam keadaan sendiri tanpa istri, tanpa anak, tanpa keluarga, karena percaya janji Allah yang maha Mulia yang memiliki sifat Dermawan sekaligus yang memiliki Kelebihan atau yang memberikan kelebihan. Yakni wajib bagi salik tawakal dengan meninggalkan bekerja sama sekali.

---

65 *Kasab* bagi KH. Saleh Darat didefinisikan dengan bekerja untuk mencari penghidupan (*nyambut gawe kelawan amrih pangupo jiwo*), seperti berdagang atau bertani (dagang utowo nggarap sawah), penjahit, tukang kayu, dan seterusnya. Salih Darat, *Tarjamah Sabil al-Abid*, 317; Munir, *Pemikiran*, 195.

66 Saleh Darat, *Minha.j*, 123-124.

Hal ini jika seorang salik tidak memiliki istri, anak-anak, dan keluarga. Maksudnya wajib tawakal dengan meninggalkan bekerja, karena sebagai orang yang sendirian tanpa anak dan istri harus percaya kepada janji Allah karena Allah itu memiliki sifat Mulia, Penyayang, Dermawan, dan Belas Kasih kepada hamba-Nya.

Menariknya, ketika pelaku jalan tasawuf masih tetap bekerja, maka sama halnya dengan tidak mempercayai janji-janji Allah yang secara tegas telah diuraikan dalam al-Qur'an.[67] Janji-janji Allah yang melapangkan rizqi bagi orang yang tawakkal meskipun dengan tanpa bekerja adalah pasti kebenarannya.

Oleh karena itu, bagi setiap muslim maupun pelaku jalan tasawuf yang tidak mempercayai adanya janji-janji tersebut, maka dirinya termasuk terlaknat di hadapan Allah dan makhluk-Nya.

Setuhune janjine Allah SWT kelawan rizqi iku yekti haq ora goroh ora maka wong kang ora ngandel janjine Pengeran ingkang Karim Rahim tur ingkang Ghani lan ora mantep atine kelawan janjine Pengeran maka endilah imane lan kaya opolah netepi imane maka wongkang ora ngandel janjine Rabbun Karim lan ngandel janjine menungso maka iku wong kang mal'un 'indallah wa 'inda al-khaliq.[68]

---

67 Janji-jani Allah dimaksud, misalnya, terdapat dalam ayat yang artinya: "Dan tidak ada suatu binatang melata pun di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezkinya" (QS: Huud: 6), dan ayat yang artinya: "Dan di langit terdapat (sebab-sebab) rizqimu dan terdapat (pula) apa yang dijanjikan kepadamu. Maka demi Tuhan langit dan Bumi, sesungguhnya yang dijanjikan itu adalah benar-benar (akan terjadi)" (QS: al-Dzariyat: 22-23).

68 Saleh Darat, *Minhāj*, 124-25. Dalam *Tarjamah Sabīl al-'Abīd*, KH. Saleh Darat memperkuat pendapatnya dimaksud dengan sebuah Hadits yang menyatakan, *"sopo-sopo wonge madep nyageraken Allah beloko ora nyageraken ghayr Allah maka nyukupi Allah ing sekabehane perbiyane lan ngrezkeni Allah min haithu la yaḥtasib lan sopo-sopo wonge nyageraken*

Sesungguhnya janji Allah SWT tentang rizki itu pasti benar dan tidak bohong, maka barang siapa yang tidak percaya janji Allah yang Mulia, Pengasih, Kaya, dan ragu terhadap janji Allah dalam hatinya, maka di mana imannya dan seperti apa dirinya konsisten dengan imannya. Maka barang siapa yang tidak percaya pada janji Allah dan percaya pada janji manusia, maka termasuk orang terlaknat di sisi Allah dan di hadapan para makhluk.

KH. Saleh Darat juga menunjuk pada fenomena kehidupan hewan yang terjadi di sekitar umat manusia. Fakta menunjukkan, Allah SWT telah memberikan makan sehari-hari kepada anjing-anjing liar (*asu-asu galak*) dan babi hutan (*celeng*). Jika terhadap kedua jenis binatang tersebut, Tuhan memberinya makan, maka mana mungkin akan membiarkan umat manusia yang bisa mengucapkan kalimat sahadat (*lā ilāha Illa Allāh Muhammad al-Rasūl Allāh*) tidak makan. Proposisi ini diperkuat oleh pernyataan Abu Yazid al-Busthami, ketika ditanya oleh seseorang tentang dari mana dirinya mendapat makanan. Dengan tegas, Abu Yazid menjawab "*andene bendoro kita iku ngingoni asu lan celeng opo mungguh panimbang ira ora kuwoso ngingoni Abu Yazid*", yang berarti orang yang memelihara anjing dan babi piaran saja, pasti akan memberi makan kepada binatang tersebut, sehingga tentu saja, Allah juga akan memberikan riziki makanan kepada kita.[69]

Selain itu, dengan meninggal kasab dan hanya melakukan

marang dunyo maka masrahaken Allah marang dunyo". Saleh Darat, *Tarjamah Sabīl al-'Abīd*, 317-318.

69 Saleh Darat, *Minhāj*, 125-126.

kepasrahan total kepada Allah diharapkan pelaku jalan tasawuf benar-benar meninggalkan dunia dan kecintaan padanya (*ḥ ubb al-dunyā*), serta dapat menghindari pergaulan dengan para pengejar harta (*biso tinggal kumpul marang ahli dunyo*). Lebih dari itu, meninggalkan kasab juga akan menyelamatkan pelaku jalan tasawuf dari fitnahnya harta benda dan fitnahnya kesalahan dalam penggunaan harta (*fitnah al-muḥāsabah*).

Adalah penting ditegaskan, menurut KH. Saleh Darat, bahwa harta benda yang dimiliki, meskipun diperoleh dengan cara yang halal, tetap akan menerima penghitungan di akhirat kelak (*halālluhā ḥisābun*). Dan besok di akhirat pula, harta yang didapat melalui cara yang haram, dipastikan akan mendapatkan balasan siksa (*ḥarāmuhā 'iqābun*).[70]

Namun, buru-buru KH. Saleh Darat menambahkan, bahwa berserah diri dengan meninggalkan atau tidak bekerja adalah pernyataan yang bertentangan dengan pendapat yang unggul (*qawl al-rajīh*). Sebaliknya, pendapat yang sebenarnya mengatakan, bekerja tidak akan merusak kepasrahan seorang muslim atau pelaku jalan tasawuf. Bukti-bukti historis menunjukkan, para Nabi dan tokoh-tokoh muslim selain menjalankan tawakkal juga tetap bekerja mencari nafkah. Kaitan dengan ini, KH. Saleh Darat mengatakan sebagai berikut:

> *Setuhune ingkang aran tawakkal iku tinggal kasab lan hiya iku khilaf al-rajih andene ingkang taḥqiq setuhune kasab iku ora dadi ngrusakaken nama tawakkal kerono Sayyidina Abu Bakar al-Shiddiq*

70 Saleh Darat, *Tarjamah Sabīl al-'Abīd*, 317.

lan para shahabat iku kabeh podo nyambut gawe kelawan kasab lan selak ora lamuno para shahabat kok ora tawakal semunu ugo ba'dh al-anbiya' kaya Sayyidina Dawud 'alaihi al-salam iku iyo kasab lan temtune iyo tawakkal.[71]

Sesungguhnya yang dinamakan tawakal itu meninggalkan bekerja dan itu bertentangan dengan pendapat yang unggul. Sedangkan pendapat yang berhati-hati sesungguhnya bekerja itu tidak merusak tawakal, karena Sayyidina Abu Bakar al-Ṣiddiq dan para sahabat itu semua bekerja dan tidak mungkin para sahabat tersebut tidak tawakal, begitu juga sebagian para Nabi seperti Nabi Dawud AS itu bekerja dan tentunya juga bertawakal.

Bahkan dalam kitab *Tarjamah Sabīl al-'Abīd*, KH. Saleh Darat secara tegas menyatakan bahwa bagi masyarakat awam tanpa terkecuali wajib melakukan kasab. Karena dengan harta yang diperolehnya tersebut, dapat mengantarkan masyarakat awam mendapatkan Iman dan Islam sempurna. Hal ini sebagaimana ia tegaskan:

Alhasil ing dalem zaman iki utama kasab balik wajib kasab, kerono ora sampurno iman al-awam lan islame awam anging kelawan mal.[72]

Alhasil pada zaman ini lebih utama bekerja dan

71 Saleh Darat, *Minhāj*, 129-130.

72 Saleh Darat, *Tarjamah Sabīl al-'Abīd*, 319.

> bahkan wajib bekerja, karena tidak akan sempurna iman dan Islamnya masyarakat awam, kecuali dengan harta (yang cukup).

Jika ditelusuri lebih lanjut, konstruksi pemikiran KH. Saleh Darat tentang tawakkal dan relasinya dengan kasab (bekerja) untuk mencari jalan keluar dari munculnya perbedaan di kalangan ulama berkenaan dengan relasi tawakkal dan kasab. Sebagaimana ditegaskan KH. Saleh Darat, paling tidak terdapat tiga pendapat yang berbeda.

> *Podo suloyo poro ulama opo utomo kasab nyambut gawe opo utomo tawakkal tinggal nyambut gawe babar pisan lan mengo saking asbab al-kasab kerono kumandel ingatase Allah SWT, maka mengkono iku telung perkoro qawle ulama suwiji qawl setuhune tawakkal kelawan tinggal nyambut gawe iku luwih utomo karono mengkono iku kelakuhane gusti Rasululullah SAW lan kelakuhane ahl al-'iffah lan sifate ahl al-jannah ingkang mlebu suwargo bighayri ḥisab wa 'ala Rabbihim yatawakkalūn andene qawl ingkang kaping pindone setuhune kasab nyambut gawe iku utomo olehe nyambut gawe ora kok nejo ngumpulaken arto mengkono ora lan ora neqodaken setuhune nyambut gawene iku dadi narik hasil rizqi lan biso narik manfaat mengkono ora balik kerono miturut perintah sunnah lamun ora duwe anak bojo lan miturut perintah wajib lamun duwe anak bojo wabtaghu min fadhlillahi lan kaping telune iku maka den tingal-tingali menungsane kaya pangendikane Imam al-Ghazali maka wong kang wus biso rampung*

ibadahe kelawan tinggal kasab kelawan biso ngelakoni dhikir tafakkur sholawat lan liya-liyane lan lamuno kasab dadi ngaling-ngalingi ibadahe lan hale atine ora ngarep-ngarep opo wahe wongkang teko-teko maring deweke lan atine ora sengit kelawan feqir lan ora susah nalikane rupeke rizqine maka lamun mengkono maka utomo tawakkal kelawan tinggal kasab kerono dadi biso shabar lan biso mujahadah al-nafsi anapun wongkang sengit lan susah nalikane kasepen rizqi lan atine ngarep-ngarep pawehe menungso lan thoma' haqq al-nas maka utomo kasab nyambut gawe kelawan nyabut gawe ingkang wenang mungguh syara' lan sekiro-kiro ora ino awake lan ora ilang ibadahe.[73]

Terjadi perbedaan pendapat di antara ulama apakah lebih baik melakukan pekerjaan atau tawakkal dengan disertai meninggalkan pekerjaan sama sekali karena percaya dengan janji Allah SWT. Maka ada tiga pendapat di kalangan ulama. Pendapat yang pertama sesungguhnya tawakal dengan meninggalkan bekerja itu lebih utama karena seperti itu merupakan perilaku Rasul Muhammad dan perilaku *ahl al-iffah* dan sifatnya *ahl al-jannah* yang masuk surga dengan tanpa hitungan dan kepada Tuhannya mereka bertawakal. Pendapat yang kedua sesungguhnya bekerja itu lebih utama dan bekerja tidak untuk mengumpulkan harta dan tidak meyakini bahwa bekerja itu bisa menghasilkan rizki dan memberikan manfaat, namun demi mengikuti perintah sunnah, jika memang

73 Saleh Darat, *Minhāj*, 132-133.

tidak memiliki anak, istri dan wajib bekerja bagi yang memiliki anak dan istri. Dan pendapat yang ketiga melihat pada diri manusianya, sebagaimana dikatakan Imam al-Ghazali bahwa barang siapa yang dapat menyelesaikan ibadahnya disertai dengan meninggalkan bekerja, seperti berdhikir, berfikir, membaca sholawat dan lain-lain. Dan jika bekerja justru menghalangi ibadahnya meskipun salik tidak mengharap apapun dari orang yang mendatanginya dan hatinya tidak benci atas kemiskinan dirinya dan tidak susah ketika mendapat kesusahan, maka ketika seperti di atas, lebih utama tawakal dengan disertai meninggalkan bekerja, dengan alasan salik mampu bersabar dan dapat bemujahadah dengan dirinya. Adapun salik yang benci dan susah ketika tidak memiliki rizki dan hatinya berharap pada pemberian orang lain dan iri dengan hak orang lain, maka yang lebih utama bekerja dengan pekerjaan yang diperbolehkan menurut syari'at dan sekiranya tidak mendatangkan hina bagi dirinya dan tidak menghilangkan ibadahnya.

Dalam *Tarjamah Sabīl al-'Abīd*, KH. Saleh Darat juga menguraikan banyaknya perbedaan di antara para ulama terkait relasi tawakkal dan kasab. *Pertama*, bagi pelaku jalan tasawuf yang mampu bersabar ketika mendapatkan kesempitan, baik kerepotan maupun kesusahan dalam pekerjaanya, tidak berharap berlebihan (*ṭama'*) terhadap harta orang lain, tidak meminta-minta, dan tidak membenci ketentuan Allah yang telah menetapkannya sebagai orang miskin, maka lebih utama bagi pelaku jalan tasawuf adalah melakukan kepasrahan total. Alasannya, pelaku jalan tasawuf

tersebut sudah masuk dalam katagori orang yang telah berhasil memerangi hawa nafsunya.

Kedua, bagi pelaku jalan tasawuf yang belum memenuhi kriteria di atas, maka melakukan kasab lebih utama bagi dirinya, karena jangan sampai dirinya mendapatkan siksa Allah karena benci atas takdir kemiskinan yang menimpanya. Bahkan, dalam kondisi seperti itu, pelaku jalan tasawuf wajib melakukan kasab. Munculnya pendapat kedua ini berangkat dari proposisi yang menempatkan tawakkal dan kasab sebagai bentuk dua prilkau sufistik yang terpisah dan sulit disatukan, dan sebaliknya, kasab merusak tawakkal, dan sewaktu-waktu melakukan kasab maka tidak ada tawakkal.

Sementara, yang *ketiga*, pendapat yang menurut KH. Saleh Darat disepakati mayoritas ulama, yang menegaskan bahwa tawakkal bukan berarti meniadakan kasab, dan oleh karena itu, kasab dapat berjalan seiring dengan tawakkal atau ketika melakukan kasab, maka tidak berarti tawakkal menjadi rusak. Alasannya, "arti tawakkal adalah percaya kepada Allah dan bergantung kepada Allah meskipun beserta melaksanakan sebab-sebab kasab".[74]

Jika menelisik ulasan di atas dapat dipahami, bahwa pilihan KH. Saleh Darat pada pendapat ketiga didasarkan pada pendapat mayoritas ulama yang dikenal sangat hati-hati dalam memahami teks-teks agama. Namun, terdapat alasan lain yang membentuk pilihannya di atas, yakni didasarkan pada hal yang realistik dan masuk pada kalangan masyarakat awam.

---

74 Munir, *Pemikiran*, 196-197.

Bagi KH. Saleh Darat, pelaku jalan tasawuf, Muslim atau siapapun yang bekerja tentu saja akan memiliki penghasilan mandiri, sehingga dirinya tidak akan mengharap lebih (*ṭama'*) terhadap harta benda orang lain, dan sekaligus tidak mendekat sambil menunduk-nunduk (*dhepe-dhepe*) kepada orang lain. Selain itu, dengan harta yang cukup pelaku jalan tasawuf atau lainnya dapat dengan leluasa melaksanakan amal perbuatan ibadah, seperti sedekah maupun menyambung saudara (*ṣillah al-raḥmi*), yang kedua-duanya memerlukan biaya.[75] Bahkan secara tegas ia mengatakan, pelaku jalan tasawuf yang meninggalkan kasab tergoncang imannya dan kehilangan tauhid dalam dirinya.

> *Maka dadi siro ba'dane tinggal kasab gonjang-ganjing iman iro lan ilang tauhid iro lan dadi siro ngarep-ngarep siro saben-saben dino ing pawehe makhluk. Maka ono siro iku sak wuse wus mengeran marang Allah nuli balik mengeran maring makhluk, maka ilanglah iman iro. Lan nuli madepo siro maring makhluk sebab rupeke rizki niro.*[76]
>
> Setelah meninggalkan kasab (bekerja) maka kamu jadi gonjang-ganjing iman kamu dan hilang tauhid kamu, serta kamu menjadi berharap-harap setiap hari pada pemberian makhluk. Maka posisi kamu itu setelah mentuhankan kepada Allah kemudian berbalik mentuhankan kepada makhluk, maka hilanglah iman kamu. Lalu kamu menghadap ke makhluk sebab susahnya rizkimu.

---

75 *Ibid.*, 195-196.

76 Saleh Darat, *Matan al-Hikam*, 6-7.

Keharusan untuk tetap bekerja mencari nafkah bagi pelaku jalan tasawuf yang bertawakkal bukan tanpa batas. Artinya, pelaku jalan tasawuf dalam menjalankan pekerjaanya tidak sampai mengantarkan dirinya diperbudak oleh pekerjaanya (*ora gumantung gendolan ingatase kasabe*), termasuk tidak diperbudak oleh bisnis yang digelutinya (*ora gumantung ingatase dagangane*), dan seterusnya. Sebaliknya, bekerja bagi pelaku jalan tasawuf bukan untuk menumpuk-numpuk harta benda (*takāthur 'alā al-dunyā*), melainkan sekedar untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari.[77]

Suatu hal yang sangat penting untuk diketahui, bahwa bagi pelaku jalan tasawuf atau seorang Muslim yang menjalankan tawakkal agar senantiasa tetap memiliki kemampuan menghidupi dirinya sendiri tanpa bergantung kepada orang lain. Selain itu, dengan memiliki pekerjaan akan menjauhkan diri pelaku jalan tasawuf jauh dari kemiskinan (kefakiran) dengan berbagai dampak yang melekat di dalamnya. KH. Saleh Darat menjelaskan:

> *Angendiko gusti Rasulullah ora mangan wong suwiji ing panganan luwih bagus tinimbang mangan kasabe tanggane lan ngendiko maleh sapa-sapa nginep bengine hale payah sangking kasab dinane maka wajib suwargo lan ngendiko Lukman maring ingkang putra hiya angger ngalapo sugih siro kelawan kasab ingkang halal ojo kasi feqir kerono feqir iku kecobo telung perkoro riqatun fī dinihi tegese dhaif agamane lan dhaif aqale lan ilang prawirane andene ingkang luweh agung iku den ino-ino dening menungso iku*

77 Saleh Darat, *Minhāj*, 130.

kabeh cubo feqir ingkang ora gelem kasab.[78]

Rasulullah bersabda seseorang tidak makan makanan yang lebih baik daripada memakan hasil pekerjaannya sendiri. Dan berkata lagi (Rasulullah), barang siapa yang terlelap di malam hari karena kecapekan habis bekerja di siang harinya, maka baginya surga. Dan Lukman berkata kepada anaknya, wahai anakku carilah kekayaan dengan bekerja yang halal jangan sampai miskin, karena miskin itu terkena tiga perkara, yaitu lemah agamanya, lemah akalnya, dan hilang harga dirinya, dan yang lebih buruk adalah dihina-hina oleh orang lain. Itu semua merupakan cobaan bagi orang miskin yang tidak mau bekerja.

Berbeda dengan pelaku jalan tasawuf atau seorang yang sendirian, sebaliknya bagi yang memiliki tanggung jawab keluarga harus memberlakukan kepasrahan secara berbeda. Dalam konteks ini, kepasrahan pelaku jalan tasawuf dapat dimaknai dengan:

Utawi anapun wongkang anduweni anak bojo maka ora wenang lungguhe ono ing omahe hale kelawan tinggal nyambut gawe gole'aken pangan anak bojone olehe mengkono hale tawakkal pasrah maring Allah ingdalem perkarane rizqine anak bojone mengkono iku ora wenang. Yakni artine setuhune wongkang anduweni anak bojo iku ora wenang tinggal kasab balik wajib arep kasab kerono arah gole'aken pangane anak bojone andene mengkono iku mungguh kersane qawl ingkang ngarane setuhune kasab iku ngrusak

78 *Ibid.*

tawakkal anapun tetapine kersane qawl ulama setuhune kasab iku ora ngerusak tawakkal maka iya kasabo sertane tawakkal kaya tawakkale Sayyidina Abu Bakar al-Siddiq nyambut gawe dagang sertane atine tawakkal.[79]

Adapun orang yang memiliki anak, istri maka tidak diperbolehkan hanya duduk di rumah tanpa bekerja mencari nafkah anak istrinya dengan alasan tawakal berpasrah kepada Allah atas masalah rizki anak dan istrinya. Seperti itu tidak diperbolehkan. maksudnya sesungguhnya orang yang memiliki anak istri tidak diperbolehkan meninggalkan bekerja, justru wajib bekerja demi untuk mencari makan bagi anak dan istrinya. Hal seperti ini menurut pendapat yang menyatakan sesungguhnya bekerja dapat merusak tawakal, sedangkan ulama lain berpendapat sesungguhnya kasab itu tidak merusak tawakkal, maka bekerjalah dan berpasrahlah, seperti kepasrahan Abu Bakar al-Siddiq yang bekerja dengan menyertakan tawakal.

Kecenderungan manusia yang sulit meninggalkan dunia dan kemewahannya, maka tawakkal merupakan perilaku tasawuf yang sulit dilakukan. Semakin tinggi kecenderungan pelaku jalan tasawuf terhadap dunia, maka semakin sulit mengimplementasikan tawakkal dalam kehidupan sehari-hari. Konsekuensinya, muncul kadar, tingkatan atau derajat tawakkal yang berbeda-beda di antara para pelaku jalan tasawuf. Dalam pandangan KH. Saleh

79 *Ibid.*, 131-132.

Darat, paling tidak, terdapat tiga tingkatan tawakkal yang melekat dalam diri pelaku jalan tasawuf, ia mengatakan:

> *Andene derajate tawakkal i'tibar quwwate dan dha'ife iku telung derajat suwiji derajat asor kaya wongkang wus wakil maring wong suwiji ingkang pinter lan ingkang kuwoso lan ingkang welas maring deweke maka manteb anteng atine ora kuwatir suwiji-suwiji sebab duwe wakil ingkan persifatan telung perkoro kaya ingkang wus kasebut ngarep lan kapindone derajat pertengahan kaya pasrahe bocah cilik lan bayi maring bapa biyunge lan kaping telune derajat kaya pasrahe mayit ono ngarepe ghāsil maka ora duwe ikhtiyar opo-opo miturut opo lakune ghāsil lan karepe ghāsil maka iki ingkang luhur dewe derajate lan iyo iku derajate khawāṣ al-khawāṣ min al-muttaqīn.*[80]

Sedangkan derajat tawakal berdasarkan kekuatan dan kelemahannya itu memiliki tiga tingkatan. Derajat yang paling bawah seperti orang yang sudah mewakilkan pada orang pandai, berkuasa, dan memiliki belas kasih kepada dirinya, sehingga menjadi mantap, tidak ragu hatinya dan tidak kuatir apapun, karena memiliki wakil yang memiliki sifat tiga perkara tersebut. Dan derajat kedua adalah tengah-tengah, seperti kepasrahan anak kecil dan bayi kepada bapak ibunya. Dan ketiga derajat seperti kepasrahan seorang jenazah di hadapan orang yang memandikan, yang bergantung pada kehendaknya. Maka hal ini yang paling tinggi derajatnya dan termasuk derajatnya ulama-ulama khusus yang bertakwa.

80 *Ibid.*, 133-134.

Pernyataan KH. Saleh Darat dalam kitab *al-Minhāj* di atas diperkuat juga oleh penegasannya dalam kitab *Munjiyāt*. Ia menambahkan argumen bahwa tingkatan pertama sebagai bentuk kepasrahan dengan nilai terendah (*paling ashor*). Kecenderungan manusia, meskipun sudah pasrah sepenuhnya kepada yang menerima perwakilan (*wakīl*), kadangkala muncul keraguan pada saat dirinya mendapatkan kenyataan yang tidak sesuai harapannya (*terkadang iku jek mamang nalikane ono perkoro kang ora enak*).

Selain itu, KH. Saleh Darat juga menjelaskan lebih lanjut, bahwa kepasrahan anak kecil atau bayi kepada ibunya lebih dari pada tingkatan tawakkal yang pertama. Seorang anak kecil atau bayi tidak akan berpindah pada selain ibunya, baik dalam keadaan suka maupun duka (*ora pisan-pisan duwe peningal liyane bokne tingkah enak lan ora enak*). Begitu lekatnya sang bayi atau anak kecil dengan ibunya, maka pada saat sakit yang dia panggil hanyalah ibunya, karena baginya, *"ora ono ingkang gawe becik anging embokne lan ora ono ingkang den gondele anging embok"*.

Namun, tingkatan kedua ini masih menempatkan sang bayi sebagai subjek yang aktif, dan sebaliknya, ibunya dalam keadaan pasif. Hal ini tentu berbeda dengan tingkatan ketiga yang justru menempatkan orang yang memandikan mayit ditempatkan sebagai subjek utama. Dalam bahasa lain, pelaku jalan tasawuf dalam tingkatan ketiga benar-benar menyerahkan dirinya kepada Tuhan dan menempatkan-Nya sebagai satu-satunya pemilik otoritas aktif. Oleh karena itu, tingkatan ketiga merupakan bentuk

tawakkal terbaik dibanding pertama dan kedua.[81]

7. Ikhlas

Termasuk tangga yang harus dilalui pelaku jalan tasawuf, selain beberapa tangga yang telah diuraikan di atas adalah ikhlas. Dalam pandangan KH. Saleh Darat, ikhlas menunjuk pada;

> *Arep ora ngarepaken siro kelawan thaat iro anging namung muhung nejo keparek maring Allah beloko lan iyo iku pengeran iro ingkang persifatan bahurekso maring kawulane kabeh. Yakni artine setuhune ikhlas iku wajib melbu ingdalem saben-saben amal sunnah utowo wajib lamun ora ikhlas maka ora sah amale sertane kasikso kerono syirik khafi arane kerono setuhune Allah SWT iku luweh surate maring kawulane supoyo ojo duwe demenane liyane Allah lan ojo duwe maksude liyane Allah luweh surate tinimbang lanang maring bojone mulane dadi wajib ikhlas andene artine ikhlas iku arep ora nejo kawulo kelawan ibadahe anging muhung nejo keparek maring Allah beloko lan amrih karidhane Allah ora ngarepaken suwiji-wiji liyane Allah ora kerono suwargo ora kerono neroko lan angendiko imam al-Qushayri andene maknane ikhlas iku mbok beci'aken penejo maring Allah beloko ora duwe sejo liyane Allah ingdalem sekabehane amale maka ora biso nejo keparek beloko anging wongkang demen ing Allah belako ora duwe mahbub maqsud liyane Allah.*[82]

81 Saleh Darat, *Kitab Munjiyat*, 113-114.

82 Saleh Darat, *Minhāj*, 139-140.

> Menghendaki tidak mengharapkan engkau dalam ketaatanmu kecuali murni dengan niat dekat kepada Allah semata, yaitu Tuhanmu yang memiliki sifat menguasai seluruh makluknya. Yakni sesungguhnya ikhlas itu wajib melekat dalam setiap amal perbuatan, baik sunnah atau wajib. Jika tidak ikhlas, maka tidak sah amalnya serta mendapat siksa karena melakukan *shirik khafi* namanya. Sesungguhnya Allah itu lebih memperhatikan kepada hamba-Nya agar supaya tidak memiliki kecintaan selain Allah, dan tidak memiliki maksud lainnya. Perhatian Allah kepada umatnya lebih besar dibanding perhatian suami kepada istrinya, oleh karena itu harus ikhlas. Sedangkan maksud ikhlas yaitu tidak akan menghendaki amal ibadahnya kepada siapapun, kecuali Allah, tidak karena surga atau neraka. Imam Qushayri berkata, makna ikhlas adalah memperbaiki kehendak hanya kepada Allah semata, tidak memiliki maksud lainnya, dalam setiap amal perbuatannya. Oleh karena itu, tidak akan bisa dekat dengan Allah semata, kecuali bagi orang yang cinta kepada Allah semata-mata, tidak memiliki sesuatu yang dicintai, dikehendaki selain Allah SWT.

Dari pernyataan di atas menunjukan, jantung perilaku ikhlas adalah semata-mata mendapat kerelaan Allah. Seluruh amal perbuatan yang dilakukan pelaku jalan tasawuf semata sebagai manifestasi dari kecintaan kepada Allah (*muhung nejo demen ing Allah*), dan mendekatkan diri kepada-Nya (*nejo keparek ing Allah*), tanpa ada kehendak sedikitpun untuk mendapatkan surganya (*ora nejo suwiji-wiji sangking suwarga*) atau menjauhi neraka (*melayu sangking neroko*). Bukan pula, amal ibadah

sekedar untuk menggugurkan kewajiban maupun manifestasi dari rasa syukur atas nikmat yang diberikan.[83]

KH. Saleh Darat memberikan contoh nyata guna menguji, apakah keikhlasan pelaku jalan tasawuf sudah terjadi atau tidak. Pelaku jalan tasawuf tersebut dipersilahkan melaksanakan shalat di hadapan dua khalayak berbeda, unta dan manusia. Jika pelaksanaan shalatnya tidak ada beda perlakuan, baik ketika berada di hadapan unta maupun manusia, maka ia telah dapat disebut ikhlas.

> *Onoto nalikane siro shalat ono ing ngarepe unto iku siro opo rumongso bungah mergo den elem unto utowo ora semunu ugo lamun siro shalat ono ing ngarepe menungso iyo podo anane kaya unto ora bungah den elem ora susah den wodo alhasil selagine ijeh beda'aken shalat ono ing antarane menungso akeh lan ono ing antarane unto akeh ora podo maka iyo ijek klebon riyā' khafī lan ilang nomo ikhlas maka ora kawilang-wilang amal yen ora ikhlas kerono semongso-mongso ora ikhlas maka den namani shirik khafī.*[84]
>
> Apakah ketika engkau shalat ada di depan unta itu, engkau merasa bersuka cita karena dipuji oleh unta atau tidak. Begitu juga, jika engkau shalat di depan manusia, sama perasaanya seperti di depan unta, tidak bersuka cita dipuji dan tidak sedih dicela. *Alhasil*, selagi masih membedakan shalat di depan unta dan beberapa manusia, maka masih melekat *shirik khafī*

83 *Ibid.*, 139.

84 *Ibid.*, 155.

dalam dirinya, dan hilang nama ikhlas. Maka tidak dianggap beramal, jika tidak ikhlas, karena sewaktu-waktu tidak ikhlas, maka dinamakan *shirik khafī*.

Cara lain untuk mengukur keikhlasan pelaku jalan tasawuf, dapat dilakukan melalui tanggapan orang lain atas amal ibadah yang telah dilakukan. Ketika orang memuji atau sebaliknya, mencela amal ibadahnya, pelaku jalan tasawuf tetap memiliki "rasa" yang sama.

> *Semongso-mongso wongiku temen-temen ikhlas ora riya' maka ora bungah den puji menungso lan ora susah den celo menungso ingdalem olehe amrih ridhane Allah SWT kerono panyelane menungso pamujine iku angin metu sangking tutuke menungso ora madharati lan ora manfaati.*[85]
>
> Sewaktu-waktu orang tersebut benar-benar ikhlas tidak riya', maka tidak bersuka cita ketika dipuji dan tidak susah ketika dicela orang lain, karena yang dituju hanya ridha Allah semata-mata. Celaan dan pujian manusia dianggap seperti angin yang keluar dari mulut manusia, yang tidak membahayakan dan tidak bermanfaat bagi diri pelaku salik.

Untuk menjalankan ikhlas secara paripurna, pelaku jalan tasawuf disyaratkan dalam hatinya tidak ada sedikitpun keinginan untuk mencintai dunia (*ḥubb al-dunyā*), termasuk di dalamnya cinta harta dan kedudukan (*ḥubb al-māl wa al-jāh*). Sebuah teks

85 *Ibid.*, 156-157.

Hadith dengan jelas mengatakan bahwa:

حُـبُّ الدُّنْيَـا رَأْسُ كُلِّ خَطِيْئَـةٍ، حُـبُّ ٱلْمَـالِ وَٱلْجَـاهِ يُنْبِتَـانِ النِّفَاقَ

> Cinta dunia itu pokok dari kesalahan (dan) cinta harta dan kedudukan keduanya menumbuhkan kemunafikan.[86]

Untuk menghindari cinta dunia, harta, dan kedudukan, pelaku jalan tasawuf dalam menjalankan keikhlasannya tidak menyertakan dua niat atau keinginan secara bersamaan, yakni niat yang berdimensikan ke-Ilahi-an dan kemanusiaan.

Dalam penjelasan lebih luas dapat dikatakan, setiap pelaku jalan tasawuf yang menjalankan keikhlasan, maka diharuskan niat beribadah dan mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Allah semata. Tidak diperkenankan, niat beribadah dimaksud disertai niat-niat selainnya, seperti mendapat pujian dari sesama manusia. KH. Saleh Darat juga memberikan contoh-contoh lain yang banyak terjadi di masyarakat, sebagaimana berikut:

> *Koyo lamun poso supoyo kedik beyayane utowo supoyo dadi waras sangking larane sertane nejo taqarrub utowo ngaji ilmu al-nafi' supoyo hasil kamulyan antarane kancane utowo nglakoni haji maring Arofah hale melaku supoyo kedik ongkose kerono saking bangete demen*

86 Teks hadits di atas diriwayatkan oleh Abu al-Dunyā dalam kitabnya *Dhām al-Dunyā*, dan Imam Baihaqi dalam *Shu'b al-Imān* dari riwayat al-Hasan secara mursal. Oleh karena itu, status hadith di atas adalah lemah (*ḍa'if*). Al-Iraqī, *Takhrīj*, 874.

duwit utowo wudhu nejo ngalap adem utowo aweh wong ngemis sejane deweke ojo kasi dadi ngemis utowo muruk ilmu nafi' sejane supoyo gampang pangupo jiwane golek pangan utowo muruk gharadh gawe golek dunyo iku kabeh ora ikhlas maka ora sah maka dadi shirik khafi maka endi-endi amal sejane qurbah maring Allah tetapine kecampuran gharadh ghayr Allah ingkang dadi sebabe antenge ngelakoni maka iku metu sangking anggerane ikhlas.[87]

Seperti melakukan puasa supaya sedikit biaya hidupnya, atau agar sembuh dari penyakitnya dengan menyertakan niat mendekatkan diri kepada Allah. Atau mengaji ilmu yang bermanfaat supaya mendapatkan kemuliaan di hadapan teman-temannya, atau melaksanakan haji ke Arafah dengan jalan kaki supaya irit biayanya, karena kecintaanya yang mendalam terhadap uang, atau berwudlu agar merasakan dingin di badan, atau memberi pengemis dengan niat supaya dirinya tidak menjadi pengemis, atau mengajar untuk mencari harta. Hal itu semua tidak ikhlas, maka tidak sah dan menjadi *shirik khafi*. Maka setiap amal yang dimaksudkan untuk mendekat kepada Allah, namun disertai maksud selain Allah, sehingga menyebabkan pelaksanaan amal tersebut penuh semangat, maka hal itu telah mengeluarkannya dari keikhlasan.

Selain dapat memberangus keikhlasan yang sedang ditempuh oleh pelaku jalan tasawuf, dua niat yang bersamaan

87 *Ibid.*, 141-142.

di atas juga menyebabkan dirinya masuk ke dalam jurang kemusyrikan. Banyak ayat al-Qur'an dan Hadith-Hadith yang menunjuk kemusyrikan pelaku jalan tasawuf yang menyertakan dua niat dalam amal perbuatannya di atas. Misalnya dalil-dalil yang dimaksud adalah:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ

> Barang siapa menghendaki keuntungan akhirat akan Kami tambahkan keuntungan itu baginya, dan barangsiapa menghendaki keuntungan dunia, Kami berikan sebagian dari keuntungan dunia kepadanya dan tidak ada baginya suatu bagian pun di akhirat (al-Shura: 20).

مَنْ صَامَ يُرَائِيْ فَقَدْ أَشْرَكَ وَمَنْ صَلَّى يُرَائِيْ فَقَدْ أَشْرَكَ وَمَنْ تَصَدَّقَ يُرَائِيْ فَقَدْ أَشْرَكَ

> Barang siapa yang berpuasa dengan menyertakan riya' maka orang tersebut benar-benar telah musyrik, dan barang siapa yang shalat dengan menyertakan riya' maka orang tersebut benar-benar telah musyrik, dan barang siapa yang bersedekah dengan menyertakan riya' maka orang tersebut benar-benar telah musyrik.[88]

88 Teks hadith berasal dari al-Barrāz dari Hadithnya Mu'adh bin Jabal dengan sanad yang lemah (*ḍa'if*). Al-Iraqī, *Takhrīj*, 928.

Selain dapat menjerumuskan kepada kemusyrikan, munculnya dua niat yang bersamaan di atas, telah mengantarkan pelakunya pada perilaku pamer (*riyā'*). Orang yang riya' sama halnya telah melakukan *talbīs*, sehingga tidak salah jika dikatakan riya' termasuk perkara yang merusak secara dahsyat (*a'ẓam al-muhlikāt*). Karena *talbīs*, maka amal perbuatan manusia menjadi "seakan-akan" ditujukan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Padahal hakekatnya, amal perbuatan dimaksud ditujukan kepada sesama manusia.

Salah satu fenomena perilaku riya' yang mendapat kritikan tajam dari KH. Saleh Darat adalah munculnya sebagian orang dengan jidad menghitam, yang diyakini karena terlalu sering melakukan sujud kepada Tuhan-nya. Dalam uraiannya, KH. Saleh Darat menegaskan;

> *Setuhune den bendone menungso mungguh ing Allah iku wong kang ngadhahiraken kapale bathuke sangking labete sujud supoyo den arani wong shalih maka wong kang mengkono iku saben-saben lungguhan mesti riya' lan rumongso awake min al-shalihin mungguh ing Allah haq lamuno den hurmatono kerono bakal bisa aweh syafaat ing hale sak temen-temene iku den bendone 'Ind Allah SWT lan kasebut ing Jamal 'ala al-Jalain ing dalem ayat sīmāhum fī wujūhihim mi athar al-sujūd angendiko ba'ḍ al-mu'abbirīn setuhune panggonane sujude mukmin besok ing dalem dino qiyamah iku mencorong kaya tanggal purnomo ojo kok nyono setuhune alamate mukmin iku athar al-sujūd iku kok gawe-gawene ba'ḍ al-marā'īn ingkang gawe bathuke ngapal ireng sangking labete sujud iku ora ono dene mengkunu iku alamate*

khawarij metu sangking kelakuhane Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah wa al-salaf.[89]

Sesungguhnya dibencinya manusia oleh Allah itu adalah orang yang menampakkan noda hitam di jidatnya, karena bekas sujud, supaya disebut sebagai orang shalih. Maka orang yang seperti itu, di setiap duduknya pasti membaya *riya'* dan merasa dirinya tergolong orang-orang shalih di hadapan Allah. Meskipun orang tersebut dihormati, karena dipahami dapat mendatangkan syafaat bagi orang lain, namun hal itu justru dibenci oleh Allah. Dalam kitab *Jamal 'alā al-Jalālayn* di dalam ayat *sīmāhum fī wujūhihim min athar al-sujūd*, telah berkata sebagian ahli tafsir, sesungguhnya tempat bersujudnya orang mukmin besok di hari kiamat menjadi bersinar seperti bulan purnama. Jangan menyangka sesungguhnya tanda-tanda mukmin itu memiliki bekas di jidatnya, itu hanya dibuat-buat. Sebagian orang yang dapat menjaga diri tidak ada yang membuat jidatnya memiliki bekas karena bersujud. Dan seperti itu menjadi tanda bagi *Khawārij* yang keluar dari perilakunya *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah wa al-salāf.*

Secara garis besar, riya' dapat dideskripsikan menjadi dua kategori. *Pertama*, riya' yang nyata (*jalī*), yakni mengamalkan amal perbuatan hanya semata untuk mendapatkan perhatian dan pengakuan dari orang atau manusia lainnya. Riya' dalam katagori ini sangat berbahaya, karena menjerumuskan pelakunya ke dalam perbuatan syirik yang samar (*khafī*), dengan ancaman dosa tidak terampuni.

89 *Ibid.*, 146-147.

Sementara itu, *kedua*, riya' terselubung (*khafi*), yang berarti melakukan amal ibadah selain karena Allah juga mempertimbangkan keinginan yang berdimensikan kemanusiaan. Artinya, pelakunya akan semakin bergairah dan rajin melakukan amal ibadah dimaksud, ketika merasa ada orang lain yang memperhatikannya. Termasuk dalam katagori ini, seorang semakin rajin dan bergairah melakukan shalat tahajud, karena merasa tamu di rumahnya memperhatian shalatnya tersebut.[90]

Ikhlas menempati peran penting bagi pelaku jalan tasawuf dalam hubungannya dengan Tuhan. Alasannya, ia menjadi dasar atau paling tidak, persyaratan bagi keabsahan iman, Islam, dan seluruh amal perbuatan seorang muslim atau pelaku jalan tasawuf. Tidaklah berlebihan, jika ikhlas merupakan bagian dari wajib 'ain yang melekat dalam diri seluruh pelaku jalan tasawuf.[91]

8. 'Uzlah

Tangga selanjutnya yang harus dilalui pelaku jalan tasawuf adalah *'uzlah* yang secara sederhana dimaknai sebagai "hidup menyendiri". Dalam bahasa KH. Saleh Darat, *'uzlah* berarti tidak hidup secara berdampingan atau meninggalkan untuk berkumpul dengan umat manusia lainnya (*tinggal kumpulan menungso liyane*). *'Uzlah* ini menjadi satu keharusan bagi kalangan pelaku jalan tasawuf, karena bergaul dengan orang lain cenderung hanya akan menjauhkan ibadah kepada Allah, menimbulkan keburukan dan kerusakan (*niba'aken olo lan kerusakan*), kecuali dalam momen-momen tertentu, seperti melaksanakan shalat jum'at, shalat

90 *Ibid.*, 149.

91 *Ibid.*, 137.

berjama'ah, shalat dua hari raya, haji, atau mendatangi majlis taklim atau perbuatan-perbuatan baik lainnya (*jumū' al-khairāt*).[92]

'Uzlah, dalam pandangan KH. Saleh Darat, bukan berarti harus mengungsi ke puncak gunung untuk menyendiri. Namun, dimaksudkan dengan tidak bergaul dengan orang-orang yang berbuat kerusakan (*lā taḥṣiban kāna ahl baṭalah*) dan orang yang selalu mempermudah dalam agama (*tasahul fī al-dīn*). KH. Saleh Darat menegaskan:

> *Ojo sobatan lan ngalap mitro siro ya salik al-akhirah ing wong kang ahli kebathilan lan ahli gawe gampang ingdalem agama andene ngalap mitra wong kang mengkono iku bilahi dunyo akhirat maka wediho siro ojo parek-parek wong iku. Yakni artine setuhune ngalap mitro wong kang ahli demen maksiyat kaya ahli nginum sajeng lan ahli mangan afyun lan ahli gawe gampang marang agama kaya jok ngalap renten utowo ngrentenaken artane utowo jok gawe gampang kelawan tinggal shalat lan gampang kelawan ma'siyat iku bilahi dunyo akhirat kerono wateke menungso iku ngalap ing wateke liyane olo utowo becik lan nafsu iku manutan lamun sobatan siro wong ahli nginum sajeng utowo ahli mangan afyun maka iyo dadi tiru siro.*[93]
>
> Janganlah bersahabat dan menjadikan mitra wahai orang yang mencari akhirat pada orang yang sering melakukan kesalahan dan tukang membuat mudah dalam masalah agama. Sedangkan menjadikan mitra

92 *Ibid.*, 164.

93 *Ibid.*, 165-166.

> bagi orang-orang seperti itu akan mendapat celaka di dunia dan akhirat, maka takutlah kalian, jangan dekat-dekat orang tersebut. Yakni sesungguhnya menjadikan mitra orang yang suka maksiat, seperti tukang minuman keras, tukang mangan darah binatang, dan tukang membuat mudah dalam masalah agama, seperti juga jangan menjadikan mitra orang yang melakukan renten atau orang yang merentenkan harta atau membuat gampang dengan meninggalkan shalat dan mudah melakukan maksiat. Hal itu celaka dunia dan akhirat, karena karakter manusia itu dipengaruhi oleh karakter temannya, baik atau buruknya. Nafsunya *sālik* akan terpengaruh, jika berteman dengan tukang minuman keras, minum darah, maka jelas engkau akan terpengaruh.

Secara lebih deskriptif, KH. Saleh Darat memberikan kriteria kepada siapa, yang layak dijadi teman, dan sebaliknya, atau kepada siap, yang layak dijauhi oleh pelaku jalan tasawuf. *Pertama*, kepada Muslim yang menjalankan agamanya dengan sungguh-sungguh, maka pelaku jalan tasawuf layak menjadikannya sebagai teman bergaul dan saudara. Sebaliknya, kepada "*wong kang gawe gampang marang agama*", maka orang tersebut harus dijauhi.

Selanjutnya, *kedua*, jadikan sahabat atau saudara bagi orang-orang yang "*anduweni akal sampurno*", memiliki akan yang sempurna, dan sebaliknya, jauhilah orang-orang yang berpikiran picik. *Ketiga*, jadikan sahabat orang-orang yang berbudi luhur (*ḥusn al-khuluq*). Tapi, bagi orang yang buruk perilakunya, maka harus dijauhi. *Keempat*, kepada orang-orang ahli bid'ah, yakni mereka yang perilaku dan akidahnya tidak sesuai dengan

tuntunan para ulama salaf, maka pastikan pelaku jalan tasawuf menjauhinya. *Kelima*, terhadap orang yang tamak terhadap dunia (*ḥāriṣ ʼalā al-dunyā*), maka orang tersebut mesti dijauhi. [94]

Upaya secara sungguh-sungguh menjauhi para pembuat kerusakaan dan mereka yang suka mempermudah agamanya adalah langkah preventif agar pelaku jalan tasawuf tidak terpengaruh sehingga menjadi sebab ia meninggalkan kecintaan, ibadah, dan pendekatannya kepada Allah. Penting dicatat, pergaulannya dengan orang-orang dimaksud sangat berpeluang menyeret pelaku jalan tasawuf pada perilaku-perilaku yang sama dengan mereka.

Namun, *ʻuzlah* tidak berlaku bagi semua orang dan bahkan bagi pelaku *sālik* tertentu, tidak diperbolehkan. Bagi pelaku jalan tasawuf yang di tengah-tengah masyarakatnya menjadi panutan, dibutuhkan ilmunya, dan menjadi pemuka dalam pemberantasan bid'ah yang menyesatkan (*ḍalālah*), justru dirinya tidak diperbolehkan melakukan *ʻuzlah*. Bahkan bagi pelaku jalan tasawuf tersebut, "*wajib ngadekaken awake peranti momong ibadillah lan mituturi ibadillah lan nolak agama ingkang sasar*", harus tampil ke muka publik untuk membimbing, memberi nasehat dan meluruskan kembali menuju agama yang benar.[95]

Manifestasi perilaku ʻuzlah di atas, hanya berlaku jika lingkungan sekitar dalam keadaan normal. Namun, jika lingkungan benar-benar telah rusak parah dari aspek mentalitas masyarakatnya, maka *ʻuzlah* dilakukan dalam bentuk menyingkir ke tempat yang tersembunyi. Hanya pada momen tertentu, seperti melaksanakan shalat Jum'at dan berjama'ah. Bahkan, pelaku

---

94 *Ibid.*, 167-168.

95 *Ibid.*, 164-165.

jalan tasawuf diharapkan tidak lagi mendatangi pesta-pesta atau perayaan (*walīmah*) yang dilakukan oleh masyarakat.[96]

KH. Saleh Darat menunjuk pada beberapa petunjuk untuk meneguhkan bahwa mentalitas masyarakat telah rusak parah. Rasulullah pernah bersabda;

> *Tatkalane ningali siro ing menungso iku wus ngrusak janjine lan podo gawe entheng ing amanatullah ing kang ono ing awake lan ono ing tingkahe menungso hākadhā sertane gusti Rasulullah gawe ngapurancang ing derijine astane maka nuli matur Abdullah bin Umar wanutan kados pundi kula ya Rasulallah nalikane puniko zaman maka nuli angendiko netepono siro ono ing jerone ngomah iro lan ngereksoho siro ing lisan iro lan ngalapo siro ing barang kang ma'ruf mungguh syara' lan tinggaalo siro ing barang kang munkar mungguh syara' maka wajib siro melu kelakuhane wong khowash lan inggalo siro ing carane wong awam.*[97]

> Ketika engkau melihat orang lain itu sudah merusak janjinya dan mempermudah pada amanat Allah yang melakat dalam dirinya maupun dalam perilaku orang lain, sambil Rasulullah mengepalkan tangganya. Lalu Abdullah ibn Umar bertanya, apa yang harus saya perbuat ketika zaman tersebut datang. Nabi menjawab, berdiam dirilah engkau di dalam rumah, jagalah lisanmu, dan lakukanlah perkara yang baik menurut syari'at, dan tinggalkanlah perkara yang

96 *Ibid.*, 171.

97 *Ibid.*

mungkar menurut syara', maka wajib bagimu mengikuti jalannya ulama-ulama khusus dan tinggalkanlah cara-cara hidup orang awam.

Selain itu, situasi yang tidak normal yang berimplikasi pada kewajiban menyingkir atau menyendiri (*'uzlah*) terjadi, ketika lingkungan sekitar menunjuk pada kondisi Islam yang begitu lemah (*ḍa'īf Islam*), sementara kekufuran merajalela (*kuwat kufure*). Demikian pula, orang-orang yang mukmin berkubang dalam kehinaan (*ino-ino mukmine*), sementara orang-orang munafik justru mendapat kemuliaan (*mulya-mulya munafiqe*).[98]

Bentuk lain dari *'uzlah* dalam situasi yang tidak normal adalah, menyingkir dan tidak terlibat dalam penggunaan harta-harta yang tidak sah diambil manfaatnya, sebagaimana dijelaskan oleh KH. Saleh Darat:

> *Wajib sumingkir sangking menungso lan misah utowo utomo naliko bakal den ajak mangan haram utowo kumpulan haram kaya den ajak mangan artane wong kang ngrentenaken utowo artane wong kang ora zakat utowo ora sholawat al-khamsi utowo artane bocah yatim utowo den ajak kumpulan mangan arta asal sangking soroke (sogoke) menungso nisbate hakim kaya ghalibe iki zaman wong kang podo dagang kelawan nganggo duwit riba utowo sangking asal ujroh nikah fasidah iku kabeh wajib sumingkiro utowo utomo sumingkir kerono iku arta syubhat utowo haram.*[99]

98 *Ibid.*, 172.

99 *Ibid.*, 173-174.

> Wajib menyingkir dari manusia dan memisahkan diri atau lebih baik, jika hendak diajak makan makanan haram atau perkumpulan haram, seperti diajak makan hartanya orang yang merentenkan harta, atau orang yang tidak membayar zakat, atau tidak shalat, atau harta anak yatim, atau diajak berkumpul makan harta yang berasal dari suap orang lain, seperti hakim pada umumnya zaman ini, atau makan dari hasil perdagangan yang riba, atau dari upah pernikahan yang rusak. Terhadap itu semua wajib menyingkir atau lebih baik menyingkir, karena harta-harta tersebut adalah *ṣubhāt* atau haram.

Menghindar dengan mengisolasi diri dianjurkan, dengan catatan pelaku jalan tasawuf tidak memiliki kuasa merubah mentalitas masyarakat tersebut. Sebaliknya, jika ia memiliki kuasa, maka dirinya harus melakukan *amar ma'rūf nahī munkar* dan menghindari '*uzlah*. Kuasa pelaku jalan tasawuf, setidak-tidaknya, dibuktikan oleh adanya empat kapasitas yang melekat dalam dirinya. *Pertama,* mengetahui tata cara memberikan fatwa (*ngerti ilmu fatwa*) yang diperlukan untuk membimbing masyarakat. *Kedua*, memiliki pemahaman yang cukup berkenaan dengan fikih madzhab. *Ketiga*, memiliki pengetahuan di bidang ilmu nasab. *Keempat*, pelaku jalan tasawuf memiliki pengetahuan di bidang politik dan etika.[100]

Selama di tempat '*uzlah*nya, pelaku jalan tasawuf tetap diharuskan melakukan perbuatan-perbuatan baik. Termasuk di antara perbuatan-perbuatan baik tersebut, meliputi tetap berdiam

100 *Ibid.*, 176.

diri di rumah (*netepono siro ono ing jero omah iro*), tetap menjaga lisannya dari perkataan-perkataan buruk (*ngreksoho siro ing lisan iro*), mengerjakan perubatan-perbuatan baik berdasarkan ketentuan syari'at (*ngalapo siro ing barang kang ma'ruf mungguhing syara'*), dan meninggalkan perbuatan-perbuatan yang munkar (*tinggalo siro ing barang kang munkar*).[101]

Selain itu, juga berdzikir, bertafakkur, menghindari dikunjungi orang lain, tidak mendengarkan informasi yang berkembang di tengah-tengah masyarakat, dan tidak memperdulikan carut marut kehidupan Negara. Selain itu, selama masa '*uzlah* pelaku jalan tasawuf juga menutup kedua telinganya rapat-rapat saat mendengar orang lain memujinya atau sebaliknya, mencela dirinya. Pertemuan dengan orang lain hanya dilakukan, ketika dirasakan benar-benar mendesak, yakni bersama dengan orang-orang bijak untuk mendiskusikan amal-amal perbuatan yang baik.[102]

9. Menjaga Waktu

Menjaga waktu (*ḥifẓ al-awqāt*) dipahami sebagai usaha serius pelaku jalan tasawuf dalam mengisi waktu yang dimilikinya untuk melakukan ibadah kepada Allah semata. Sebaliknya, pelaku jalan tasawuf akan menghindari semampunya melakukan hal-hal yang tidak bermanfaat bagi dirinya, baik terkait dengan urusan dunia maupun akhiratnya. KH. Saleh Darat menegaskan;

> *Wajib siro ya malik arep nglakoaken ing sekabehane wektu niro ingdalem tha'at lan ninggalo siro ing ngomong kosong lan ninggalo siro saben-saben*

101 *Ibid.*, 171.

102 Shabir, *Studi Kitab*, 40-41.

barang kang ora manfaati ing siro dunyone utowo akhirate.[103]

Wajib bagimu wahai salik mendayagunakan waktumu untuk ketaatan kepada Allah dan tinggalkanlah pembicaraan tak berguna dan setiap perkara yang tidak bermafaat bagimu, baik bagi dunia maupun akhirat.

Keharusan mengisi waktu dengan baik ini secara implisit ditegaskan dalam hadits Nabi Muhammad yang mengatakan;

مِنْ حُسْنِ إِسْلاَمِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَالاَ يَعْنِيْهِ

Termasuk baiknya Islam seseorang adalah bila orang tersebut meninggalkan apapun yang tidak bermanfaat bagi dirinya.[104]

Bentuk-bentuk ibadah yang dilakukan bukan hanya bersifat murni (*'ubūdiyah mahẓah*), melainkan juga berkenaan dengan ibadah *ghayru mahẓah*. Seluruh perbuatan yang memberikan manfaat bagi orang lain termasuk ibadah yang dapat dilakukan untuk mengisi waktu tersebut, seperti mengajar ilmu yang bermanfaat (*muruk ilmu al-nafi'*), belajar kepada orang lain, mendalami isi kitab-kitab keagamaan dan seterusnya.[105]

103 Saleh Darat, *Minhāj*, 183-184.

104 *Ibid*, 184. Teks di atas diriwayatkan oleh Imam Tirmidhi dengan mengatakan bahwa hadits berstatus langka (*gharīb*). Namun, dalam penelusuran al-Iraqī menunjukkan, Ibnu Mājah juga meriwayatkan dari jalur Abu Hurairah, begitu pula Anas bin Mālik dari Ali al-Husain secara mursal. Al-Iraqī, *Takhrij*, 772, 977, dan 1178.

105 *Ibid*.

KH. Saleh Darat juga menguraikan, amal perbuatan yang *mubah* hukumnya pun juga dapat dilakukan untuk mengisi waktu. Tidak hanya itu, amal perbuatan tersebut bisa menjadi bagian dari ibadah, ketika dalam pelaksanaannya menyertakan niat yang baik. Seperti makan untuk mengisi perut, pada awalnya adalah mubah dan tidak ada kaitannya dengan ibadah dan ketaatan kepada Allah SWT. Namun, makan bisa menjadi ibadah, ketika disertai dengan niat melakukan perintah Allah (*ngelakone perintahe Allah*), memenuhi perintah Rasululllah (*miturut kelakuhane Rasulullah*), berkeinginan agar kuat melakukan ketaatan kepada Allah (*kuwat ngelakone tha'atillah*), dan semakin giat (*sregep*) beribadah shalat malam karena memiliki kekuatan menahan kantuknya.

Demikian pula, bersetubuh dengan istri juga bisa menjadi ibadah selama menyertakan niat "*itba' gusti Rasululllah", nekane haqq al-wajib ingkang wus den wajibaken mungguh syara',* menjaga kemaluannya dari kemaksiatan (*ngrekso gamane supoyo ojo ma'siyat*), menjaga diri dan istrinya, dan menjaga agama istrinya.[106]

Bahkan, satu amal perbuatan ibadah tertentu, dengan niat yang berbeda-beda akan menghadirkan berbagai pahala. Satu contoh, misalnya, pelaku jalan tasawuf memasuki masjid akan mendapat berbagai pahala, jika dirinya menyertakan niat yang berbeda-beda. Tentang hal ini KH. Saleh Darat menegaskan sebagaimana berikut:

> *Setuhune amal suwiji iku dadi tikel-tikel kelawan sebab niate opo qadare niyate semunulah tikel-tikele amal mathalan wong kang mlebu masjid niyat i'tikaf*

---

106 *Ibid.*, 185-187.

lan niyat ngenteni shalat maka hukume kaya ingdalem shalat lan niyat khalwat sangking makhluk supoyo ojo kasi ketungkul kelawan makhluk lan niyat dzikir ingdalem masjid lan niyat moco qur'an lan niyat ngrekso pengrungune lan peningale lan lisane ojo kasi ngrungo'aken lan ningali lan ngucapaken barang kang ora manfaat lan niyat gawe rejane masjid lan niyat muruk becik lamun ono wong bodho lan niyat ziyarah maring Allah SWT maka haq wong kang den ziyarahi ing wong kang ziyarah maka iku kabeh hasil opo niyate.[107]

Sesungguhnya suatu menjadi berlipat nilainya karena niat yang menyertainya, semuanya tergantung niatnya. Misalnya orang yang masuk masjid dengan niat i'tikaf dan niat menunggu waktu shalat, maka hukumnya sama dengan shalat, dan niat menyendiri dari makhluk supoyo jangan sampai disibukkan dengan makhluk tersebut, dan niat berdzikir di dalam masjid, membaca al-Qur'an, menjaga pendengaran dan penglihatannya, lisannya jangan sampai mendengar, melihat, dan mengucapkan sesuatu yang tidak bermanfaat, dan niat membuat ramai masjid, niat mengajar jika ada orang lain yang bodoh (dan membutuhkan), dan berziarah kepada Allah dengan sebenar-benarnya, maka semua itu akan didapat berdasarkan niatnya.

KH. Saleh Darat memberikan pedoman menarik berkenaan dengan membagi waktu yang dimiliki oleh pelaku jalan tasawuf. Pedoman yang diberikan diharapkan dapat membantunya untuk

107 *Ibid.*, 187.

dapat menggunakan waktu secara optimal, sehingga tidak ada yang terbuang percuma. Dengan bahasa lain, pedoman yang diberikan diharapkan dapat mendorong pelaku jalan tasawuf membagi waktu berdasarkan peruntukannya, dan menjauhkan dirinya dari pemenuhan hawa nafsu dengan kelezatan dunia.

Pelaksanaan penggunaan waktu secara optimal dalam kerangka mendekatkan diri kepada Allah SWT, dimulai sejak pelaku jalan tasawuf memasuki waktu subuh (*fajr al-ṣadīq*). Kali pertama, pelaku jalan tasawuf melaksanakan shalat sebelum subuh (*qabliyah al-subḥi*) dua rakaat. Pada rakaat pertama setelah membaca *al-Fātiḥah*, pelaku jalan tasawuf seyogjanya membaca surat *al-Kāfirūn* atau '*Alam Naṣraḥ*, sedangkan pada rakaat kedua setelah *al-Fātiḥah* membaca surat *al-Ikhlāṣ* atau *'Alam Tara*. Setelah selesai, pelaku jalan tasawuf melakukan shalat subuh secara berjama'ah di masjid atau mushalla dan dilakukan secara *khushū'*, baik dari aspek lahir maupun hatinya.[108]

Setelah melakukan shalat subuh secara berjama'ah, pelaku jalan tasawuf seyogyanya tidak langsung meninggalkan masjid. Sebaliknya, dirinya dapat memperbanyak berdzikir kepada Allah dengan membaca kalimat-kalimat khusus secara terus menerus sampai terbitnya matahari. Kalimat-kalimat khusus dimaksud berupa kalimat tasbih berupa *subḥānallāh wa biḥamdi* atau *subḥ ānallāh wa al-ḥamdulillạh wa lā ilāha Illā Allāhu Allāhu Akbar wa lā ḥawla wa lā quwwata illā billāhi al-'aliyyi al-aẓīm*, disusul membaca al-Qur'an, dan shalawat Nabi.[109]

Sangat penting dicatat, rentang waktu antara munculnya

108 *Ibid*., 194.
109 *Ibid*., 204.

fajar shadiq hingga terbitnya matahari adalah waktu terbaik untuk beribadah kepada Allah. KH. Saleh Darat menyatakan;

> *Ono wektu ba'da fardhu subuh tumeko metune serngenge iku wektu utomo ojo pisan-pisan mungkur qiblat lan ojo pisan-pisan ngomong dunyo lan ojo kasi batal wudhune balik ketungkulo tasbih lan dzikir lan moco qur'an nuli tafakkur pareke pati lan tafakkur ingdalem olehe taqṣir ingdalem tha'atillah lan tafakkur piro-piro dosane maring Allah SWT lan rumongso kanggonan piro-piro ni'matullah ginawe ma'shiyatillah maka nuli tobato nuwun ngapuro kelawan sekira-kirane bisoho nangis kelawan metu luhe.*[110]

> Ada waktu setelah shalat subuh sampai terbitnya matahari, itu waktu utama, jangan sekali-kali lepas dari menghadap kiblat, membicarakan tentang dunia, dan batal wudhunya. Justru sibukkanlah dengan bacaan *tasbih*, berdzikir, membaca al-Qur'an, kemudian merefleksi diri akan dekatnya kematian dan mengecilkan ketaatan kepada Allah, dan refleksi diri atas dosa-dosa yang telah diperbuat dihadapan Allah, dan perasaan atas nikmat yang melimpah yang dibuat untuk maksiat. Lalu bertaubatlah meminta pengampunan sampai sekiranya bisa menangis dengan air mata berurai.

110 *Ibid.*, 205.

Setelah merampungkan dzikir dan lainnya di atas, tahapan selanjutnya adalah melakukan shalat sunnah *al-Ishrāq*, sekiranya matahari ketinggiannya setengah meter di ufuk timur. Shalat *al-Ishrāq* dilakukan sebanyak dua rakaat, dan dalam rakaat awal setelah *al-Fātiḥah* membaca ayat:[111]

اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا
مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ
دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا
غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ
عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللّٰهُ
الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak disebelah timur (sesuatu) dan tidak pula disebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat

111 *Ibid*., 213-214.

perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS: al-Nur (24): 35)

Sedangkan dalam rakaat kedua setelah *al-Fātiḥah*, pelaku jalan tasawuf seyogyanya membaca ayat:

فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ

> Bertasbih kepada Allah di masjid-masjid yang telah diperintahkan untuk dimuliakan dan disebut nama-Nya di dalamnya, pada waktu pagi dan waktu petang. (QS: al-Nur (24): 36)

Setelah menyelesaikan shalat *al-Ishrāq*, pelaku jalan tasawuf kembali melakukan dzikir dengan membaca ayat-ayat al-Qur'an. Akan lebih utama, ketika pelaku jalan tasawuf terus membaca al-Qur'an sampai menjelang waktu shalat ḍuḥā. Yakni, saat matahari di ufuk timur naik kira-kira satu tombak (*sekiro-kiro sak qadar sak tombak duwure*) atau diperkirakan kurang lebih pukul 07.00 pagi. Shalat *ḍuḥā* dilakukan setelah dzikir ba'da shalat *al-ishrāq* dilakukan dengan jumlah bilangan rakaat tertentu. Jika memungkinkan, pelaku jalan tasawuf dapat melaksanakan shalat *ḍuḥā* sebanyak delapan rakaat, atau paling tidak empat, atau dua rakaat.[112]

Kegiatan lain yang lebih bersifat sosial (*mu'amalah*) dilakukan setelah pelaku jalan tasawuf melaksanakan shalat *ḍ*

112 *Ibid.*, 248.

uḥā. Kegiatan dimaksud, misalnya, mencari nafkah dengan niat beribadah atau mendekatkan diri kepada Allah, mencari ilmu bagi pelajar, dan seterusnya. KH. Saleh Darat menegaskan;

> *Maka sakwuse wus shalat ḍuḥā maka ketungkulo kelawan ngaji ilmu al-nafi' utowo muruk ilmu al-nafi' utowo nganggit nrame'aken ilmu al-nafi' utowo nulis ing ilmu al-nafi' yen ora mengkono utowo ketungkulo kelawan amrih pangupo jiwo golek pangan lan miliho siro ing penggawehan utowo kelakuhan ingkang utomo iya iku ketungkul kelawan ilmu.*[113]

> Maka sesudah shalat ḍuḥā, sibukanlah dengan mengaji ilmu yang bermanfaat, mengajar ilmu yang bermanfaat, niatlah memberikan ilmu yang bermanfaat, atau menulis ilmu yang bermanfaat. Jika tidak seperti itu, maka sibukanlah dengan mencari penghidupan, mencari makan, dan pilihlah pekerjaan atau perbuatan yang utama, yaitu sibuk dengan ilmu pengetahuan.

Setelah melakukan kegiatan-kegiatan di atas, pelaku jalan tasawuf seyogyanya makan secukupnya. Selanjutnya, istirahat dengan tidur siang sampai matahari bergeser ke barat (*lingsire srengenge*) merupakan kegiatan selanjutnya. Tidur siang diperlukan agar di malam hari, pelaku jalan tasawuf tetap memiliki stamina melakukan shalat *tahajjud* atau kegiatan lainnya, seperti mendalami kitab-kitab keagamaan tertentu atau berdzikir kepada Allah.[114]

113 *Ibid.*, 253.

114 *Ibid.*, 433-434.

Pasca tidur siang, pelaku jalan tasawuf melaksanakan shalat dhuhur secara berjama'ah. Selain itu, shalat sunnah sebelum dan sesudah dhuhur (*qabliyah wa ba'diyah*) seyogyanya juga dilaksanakan. Paling baik, dalam kedua jenis shalat tersebut masing-masing dilakukan sebanyak empat rakaat. Dan setelah itu, pelaku jalan tasawuf dapat menindak lanjuti dengan kegiatan-kegiatan bermanfaat lainnya, seperti halnya dilakukan setelah melaksanakan shalat subuh.[115]

Sampai menjelang tidur malam, pelaku jalan tasawuf terus menjaga waktunya untuk melaksanakan amal perbuatan baik dan bernilai ibadah serta mendekatkan diri kepada Allah. Akan lebih utama, dalam mengisi waktu tersebut menyertakan membaca wirid atau dzikir. Kitab *al-Adhkār* karangan Imam Nawawi dapat digunakan sebagai rujukan untuk mengamalkan berbagai wirid maupun dzikir yang bermanfaat.[116]

Pada saat tidur setelah melaksanakan aktifitas seharian, hendaknya tetap dalam keadaan suci dan berdzikir. Jangan sekali-kali tidur, jika benar-benar belum merasa ngantuk (*kalindih ngantuk*). Selain itu, pelaku jalan tasawuf sebelum tidur harus benar-benar membersihkan hatinya dari segala perasaan dengki (*duwe hasud*), dendam, cinta dunia (*ḥubb al-dunyā*), dan cinta kekuasaan (*ḥubb al-jah*).[117]

Usahakan di tengah malam, cepat berwudhu dan melakukan shalat *tahajjud*. Paling tidak, bilangan rakaat shalat *tahajjud* adalah dua rakaat, namun semakin banyak bilangan rakaat yang

---

115 *Ibid.*, 435.

116 *Ibid.*, 437-438.

117 *Ibid.*, 441-442.

dilalui akan lebih baik bagi pelaku jalan tasawuf. Yang paling utama dalam bilangan *tahajjud* adalah tiga belas rakaat.[118]

Setelah *tahajjud* dilakukan, pelaku jalan tasawuf hendaknya melakukan refleksi atas nikmat yang telah diberikan oleh Allah dan berbagai macam kesalahan yang telah dilakukan. Refleksi ini diteruskan dengan meminta ampunan dari Allah sambil membaca *istighfār* sebanyak-banyaknya.[119]

Itulah kegiatan ibadah yang harus diperhatikan oleh para pelaku jalan tasawuf dalam mengisi waktunya. Bagi KH. Saleh Darat, menurut tafsiran penulis, keseimbangan kegiatan, antara kegiatan duniawi dan ukhrowi, harus diperhatikan secara seksama agar waktu-waktu yang dilaluinya senantiasa bermanfaat baik secara sosial maupun dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah.

B. Syari'ah, Tarikat, Hakekat, dan Relasinya

1. Syari'ah

Pemaknaan syari'at yang diajukan oleh KH. Saleh Darat tidak jauh berbeda dengan pendapat para ulama fikih maupun ushul fikih. Menurutnya, syari'at dipahami sebagai melaksanakan seluruh perkara yang telah diperintahkan yang bersifat memaksa (*ngelakone barang kang wus den perintahaken kelawan taklif*). Dalam pengertian lebih luas, syari'at adalah melaksanakan seluruh perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya berdasarkan kaidah-kaidah yang telah ditentukan oleh agama Islam.[120]

118 *Ibid.*, 449.

119 *Ibid.*, 448.

120 *Ibid.*, 46. Definisi ini tidak jauh berbeda dan bahkan nyaris sama persis dengan uraian yang diberikan oleh Nawawi al-Bantani dan Muhammad Syatha' al-Dimyathi dalam karya masing-masing. Nawawi al-Bantani, *Salālīm*, 17; al-Dimyathi, *Kifayah*, 9.

Pelaksanaan amal perbuatan yang diperintahkan dan menjauhi yang dilarang agama dipandang dari aspek yang nampak (eksoteris), tanpa memandang aspek batin (esoteris). Aspek yang nampak dalam setiap amal perbuatan dimaksud secara ketat dibatasi oleh rukun-rukun dan syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi oleh pelakunya. Keabsahan amal perbuatan, dengan demikian, tergantung pada dipenuhi atau tidaknya rukun-rukun dan syarat-syarat tersebut.

Dari sini, dapat dipahami bahwa pelaku jalan tasawuf sebelum mengamalkan aspek-aspek doktrinal syari'at terlebih dulu dituntut memiliki pengetahuan mendalam tentang rukun-rukun dan syarat-syarat yang melekat dalam setiap amal perbuatan. Tanpa, memperhatikan hal-hal tersebut, dapat diyakini kualitas pelaksanaan syari'at kurang sempurnah, untuk tidak mengatakan tidak sah.

Bagi pelaku jalan tasawuf, syari'at memiliki peran penting untuk memasuki jenjang berikutnya, yakni tarikat dan hakekat. Ketika dirinya telah berhasil menghiasi hidupnya dengan syari'at, maka hilanglah kegelapan dan kotoran yang selama ini melekat dalam jiwanya. Pada fase ini, pelaku jalan tasawuf akan dengan mudah merambah pada jenjang yang lebih tinggi (tarikat).

Wajib ingatase salik arep mahesi anggautane dhahir kelawan den enggone penganggo lakune ilmu syari'at kerono setuhune nure tho'at kelawan sebab ngelakoni syari'at iku mencorong terus mlebu ing dalem ati maka dadi ilang petenge ati maka semongso-mongso wus mencorong padang ati maka patut lan pantes

lamuno den leboni ilmu tarikat.[121]

> Wajib bagi salik yang hendak menghisasi anggota badannya dengan dihiasasi pakaian ilmu syari'at, karena sesungguhnya cahaya ketaatan dengan sebab melaksanakan syari'at itu menyebabkan bersinar terus menerus dan merasuk dalam hati. Maka akan hilang gelapnya hati, ketika sudah bersinar, sehingga pantas dan patutlah jika dimasuki ilmu tarekat.

Ilmu syari'at disebut KH. Saleh Darat sebagai bidang pengetahuan yang mengurai tentang amal perbuatan manusia beserta rukun-rukun dan syarat-syaratnya tersebut. Bidang-bidang kajian ilmu syari'at sendiri, digambarkan KH. Saleh Darat sebagai berikut:

> *Mangka nuli lamun urip tumeko wektu dhuhur, maka den wuruki ilmune thaharah jinabat wudhu' maka nuli ilmune fardhu al-dhuhri wa hadza sekabehane sholawat al-khamsi maka nuli lamun dawa umure menangi ramadhan maka wajib ngaji ilmune puasa ramadhan syarat dan rukune lan lamun anduweni arta utowo pari maka wajib ngaji zakat al-amwal wa al-zuru' lan lamun sugih kuwajiban lungo haji maka wajib ngaji ilmune ngelakone haji wa hakadza maka endi-endi kelakuhan ingkang arep di lakoni wajib ngajine ilmune maka lamun arep dagang adol tinuku maka wajib ngaji bab al-bay' lan lamun arep rabi maka wajib ngaji ilmune nikah syarat lan rukune*

121 *Ibid.*, 58.

lan lamun karep wayuh bojo loro telu maka wajib ngaji ilmune wayuh bab al-qismah wa al-nafaqah ora wenang ngelakoni suwiji-wiji kelakuhan hale bodho ora weruh ilmune ora sah serta duroko sebab tinggal ta'allum.[122]

Maka jika sampai dapat memasuki waktu dhuhur, maka diajarkanlah tata cara bersuci, mandi jinabat, wudhu, kemudian pengetahuan yang berkenaan dengan shalat dhuhur, dan juga yang berkenaan dengan shalat lima waktu. Jika umurnya panjang sampai bulan ramadhan, maka wajib mempelajari ilmu puasa ramadhan, berikut syarat dan rukunnya, dan jika memiliki harta atau padi maka wajib mempelajari zakat harta dan tanaman, jika kaya maka terkena kewajiban haji sehingga wajib mempelajari tata cara pelaksanaan haji dan begitu seterusnya. Maka setiap apapun yang hendak dilakukan, wajib mengaji ilmunya, hendak berdagang wajib mengaji tata cara jual beli, hendak menikah wajib mengetahui tata caranya, termasuk syarat dan rukunnya, dan jika hendak poligami juga harus mengetahui ilmu tentang membagi waktu dan nafkah. Tidak boleh melakukan suatu apapun atas dasar kebodohan dan tanpa mengetahui ilmunya, tidak sah dan menjadi durhaka karena tidak mempelajarinya.

Dari penegasan di atas, nampak bahwa yang dimaksud oleh KH. Saleh Darat dengan ilmu syari'ah adalah ilmu fikih. Namun, jika ditelusuri lebih mendalam didapatkan, bahwa ilmu fikih yang

122 Saleh Darat, *Minhāj*, 369-370.

dikehendaki KH. Saleh Darat bukan semata-mata mengurai berbagai pengetahuan tentang amal perbuatan praksis dan digali berdasarkan sumber-sumber atau rujukan-rujukan yang terinci. Sebaliknya, ilmu syari'at dalam pemikiran KH. Saleh Darat juga mengurai kajian-kajian yang berhubungan dengan teologi Islam.

Hal ini misalnya, dapat dilihat dalam karyanya *Kitab Majmū'ah al-Sharī'ah al-Kāfiyah li al-Awwām*. Dalam kitab tersebut, KH. Saleh Darat memasukkan bidang kajian teologi Islam dan etika sebagai bagian dari disiplin ilmu syari'ah, meskipun dengan bobot yang relatif kecil dibanding dengan bidang kajian fikih. Dari *Kitab Majmū'ah* setebal 396 halaman, tidak lebih dari seperempat isinya (56 halaman) yang membicarakan teologi Islam dan etika. Dan selebihnya mengulas bidang kajian fikih, baik yang berkenaan dengan ibadah murni maupun mu'amalah.

Mengacu pada riset Salim, termasuk dalam katagori ilmu sharī'ah sebagaimana tertuang dalam *Kitab Majmū'ah* adalah sebagai berikut.[123] *Pertama*, teologi (akidah) dan etika (akhlak) yang di dalamnya mengurai beberapa pokok bahasan, seperti rukun Islam, rukun iman, keluar dari Islam (murtad), dan seterusnya. Sementara dalam bidang etika mendeskripsikan tentang perilaku-perilaku yang menyebabkan munculnya dosa besar dan kecil.[124]

123 Salim, *Majmū'at*, 78-92.

124 Dengan mengutip al-Ghazali dalam *Iḥyā'*, KH. Saleh Darat dalam pernyataanya yang lain juga memberikan batasan tentang pokok bahasan ilmu tauhid. Dalam pernyataanya, ia mengatakan, *"Maka awwal al-wajib iku ngaji ilmune syahadatain kelawan ngerti maknane lan mantep yakin atine kelawan ngesto'ake yen setuhune Allah SWT iku sawiji ingkang persipatan sampurna 'aliman qadiran jabbaran muridan mutakkaliman bashiran maha suci sangking sifat-sifat kekurangan lan ora podo kelawan makhluk kabeh lan ora keno den cakera-kera ingdalem angen-angen maka endi-endi barang kang sira cakera-kera ingdalem ati nira iku maka Allah ora mengkono kelawan jazem ora mamang-mamang senajano mung kelawan taklid gugu pituture wong ngalim ora kelawan den bahas-bahas lan ora kelawan burhan lan ora kelawan dalil iyo wus cukup kewajibane ora susah nganggo-nganggo akeh-*

Sementara yang *kedua*, bidang ibadah murni yang berisikan pokok bahasan tentang bersuci (*ṭaharah*), shalat, zakat, puasa, dan haji. Pokok bahasan bersuci berisikan materi mengenai air, masalah bersuci, berwudhu, tayamum, mandi wajib, haid, dan permasalahan najis. Untuk pokok bahasa shalat dideskripsikan uraian tentang niat, syarat dan rukun shalat, shalat berjama'ah, imam dan makmum, shalat jum'at, shalat bagi musafir, dua shalat hari raya, dan shalat gerhana.

Sedangkan uraian tentang nisab harta yang wajib dizakati, zakatnya emas, perak dan ternak, serta zakat fitrah merupakan bagian dari pokok bahasan zakat. Sementara pokok bahasan puasa memperbincangkan saat permulaan pelaksanaan puasa, yang membatalkan puasa, macam-macam puasa, dan takaran *fiḍ yah* bagi yang mengganti atau meninggalkan puasa. Sedangkan gambaran mengenai keutamaan baitullah, tata cara memasuki kota Makkah, sarat wajib haji, keutamaan haji, rukun haji dan umrah, wuquf di Arafah, mabit di Muzdalifah, thawaf, sa'i, bercukur dan ziarah ke makam Rasulullah diuraikan dalam pokok bahasan haji.

Selanjutnya, *ketiga*, bidang kajian *mu'āmalah* yang di dalamnya berisikan pokok bahasan tentang jual beli, soal riba, hutang piutang, usaha yang halal dan haram, meminjam barang, ghasab, bagi untung dalam usaha bersama, bagi hasil penggarapan sawah atau ladang, perburuhan, dan persewaan. *Keempat*, bidang

---

akeh aqaid maka nuli nekseni kelawan jazem yen gusti Nabi Muhammad ibn Abdullah iku dadi utusane Allah SWT kautus maring menungso lan jin kapureh neka'aken rukun Islam lima lan rukun iman nenem maka lamun wus mengkono maka iya wis nekani wajibe mukallaf maka nuli den wuru'i madzmumah sepuluh lan mahmudah sepuluh". Saleh Darat, Minhaj, 368-369.

kajian pernikahan yang memuat pokok bahasan tentang anjuran menikah dan manfaatnya, cara memilih istri, meminang, rukun dan syarat-syaratnya, akad nikah, status pernikahan orang dewasa, *kafā'ah* (kesepadanan), wanita yang tidak boleh dinikahi, merusak pernikahan, mahar, walimah, pergaulan suami istri, iddah, hingga perceraian.

Bahkan, dalam pernyataannya yang lain, ilmu syari'ah memiliki cakupan lebih luas. Mengutip pendapat al-Ghazali dalam *Iḥyā'*, ilmu-ilmu syari'at mencakup empat bidang pengetahuan, yakni *'ilm al-uṣūl, 'ilm al-furū', 'ilm al-mutaqaddimāt* dan *'ilm al-mutammimāt*. Masing-masing dari empat bidang kajian ini memiliki pokok-pokok bahasan tersendiri. KH. Saleh Darat menggambarkan:

> *'Ilm al-uṣul iku petang perkoro kitāb Allāh subḥānahu wa ta'āla wa sunnati Rasūlillāhi Ṣallallāhu 'alaihi wa sallama wa ijmā'u ummatī wa 'athar al-ṣaḥābah maka utawi 'ilm al-furū' wa ilmu al-muqaddimāt wa 'ilm al-mutammimāt maka ilmu al-uṣūl iku patang perkoro Kitāb Allah wa sunnah al-Rasūl Allah SAW wa ijma' al-ummah wa athar al-ṣahābah maka utawi 'ilm al-furū' maka iku asal faham sangking ushule maka dadi rong werno suwiji barang kang manfaat ingdalem mashalih al-khalqi ingdalem dunyo maka iyo iku 'ilm al-fikih ulama'e aran al-fuqaha' maka iyo iku ngaweruhi aḥkām al-shar'ī wa hum ulamā' al-dunyā lan kapindone barang kang gumantung kelawan ilmu sulūk al-akhīrah maka iku kaya ngaweruhi ilmu al-aḥwāl al-qalb saking maḥmūdah lan madhmūmah lan iyo iku ilmu ingkang kamot ing dalem juz al-*

thālith lan juz al-rābi' saking Ihya' Ulūm al-Dīn maka anapun utawi ilm al-muqaddimah maka iku kaya ilm al-alat bahasa nahwu sharaf maka iku ginawe perabot ngaweruhi Kitābullāh wa sunnah al-Rasūlillāh SAW maka ora ono iku ilm al-alat kok klebu dzate ilm al-syari'ah ora tetapi wajib ngaji lan wajib ngaweruhi kerono syari'at nekani kelawan lughah arab kelawan wajib kifayah utawi anapun ilm al-mutammimat maka den dum telung werno suwiji barang kang gumantung ing dalem dzate ilmu al-Qur'an kaya ilm al-qirā'at lan ilm makhārij al-ḥuruf lan kapindone barang kang gumantung indalem maknane Qur'ān kaya ilmu tafsir maka karep ilmu adab ingkang wolung perkoro ngarep lan kaping telune gumantung ing dalem hukume Qur'ān kaya ilm al-nāsikh lan mansūkh lan 'amm lan khash lan dhahir maka den namani 'ilm uṣūl fiqh maka mengkono iku mengkune ilm al-hadīth andene 'ilm al-athar iku maka ngaweruhi asmane para shahabat lan sifate lan adile supoyo biso weruh dha'ife ḥadith lan kuwate iku kabeh ilm al-mahmudah ngajine klebu fardhu kifayah.[125]

Berbagai bidang pengetahuan di atas, menjadi keharusan bagi pelaku jalan tasawuf untuk mempelajarinya sebelum memasuki wilayah tarekat. Berbagai pengetahuan syari'at itulah yang akan menjadi rujukan bagi pelaku jalan tasawuf untuk menjalankan seluruh amal perbuatannya berdasarkan rukun-rukun dan syarat-syarat yang telah ditentukan dan harus dipenuhi.

125 *Ibid.*, 390-391.

2. Tarekat

Dalam pemikiran KH. Saleh Darat, tarekat memiliki makna ganda, yang selain menunjuk pada seperangkat moral yang dapat menjadi pedoman bagi pelaku jalan tasawuf untuk mengarahkan jiwa dan moralitasnya menuju kedekatan kepada Allah, juga pelembagaan tarekat. Namun, perhatian serius KH. Saleh Darat bukan pada organisasi dan pelembagaannya, melainkan lebih pada dimensi moralitasnya. Bahkan, KH. Saleh Darat nyaris tidak memperbincangkan sedikitpun organisasi-organisasi tarekat yang selama ini dikenal, melainkan hanya mendiskusikan persyaratan-persyaratan yang harus dipenuhi oleh guru atau murshid tarekat.

Secara umum, tarekat bagi KH. Saleh Darat lebih dimaknai kesungguhan pelaku jalan tasawuf dalam menjalankan perintah Allah. Lebih lengkapnya, KH. Saleh Darat mengatakan:

> *Ngelakoni perintah lan ngedohi nyegah kelawan temen-temen lan ngeduhi cegah kelawan pengati-ngati ora kok ngalap ingkang entheng-entheng koyo ngelakoni wong tegese ngrekso panganane lan penganggone sangking haram lan malih arep ngalap kelawan temen-temen kaya neglakone riyadhah hale jungkung madep maring ibadah maring Allah SWT kelawan tinggal barang kang dadi nungkulaken 'Anillahi Ta'ala.*[126]
>
> Melaksanakan perintah dengan sungguh-sungguh dan menjauhi larangan dengan sungguh-sungguh pula, dengan hati-hati, tidak dengan mengambil

126 *Ibid.*, 47.

> yang ringan-ringan, termasuk menjaga pakaian dan tempat dari sesuatu yang diharamkan. Dan juga secara sungguh-sungguh melakukan latihan dengan niat hanya beribadah kepada Allah dengan meninggalkan apapun yang menjauhkan dari-Nya.

Penegasan KH. Saleh Darat di atas menunjukkan, amal ibadah pelaku jalan tasawuf tidak sekedar dilihat dari aspek berkesuaian dengan syarat-syarat dan rukun-rukunnya semata, melainkan juga dalam pelaksanaannya harus berusaha semaksimal mungkin menghadirkan penghayatan dan kesungguhan secara mendalam. Oleh karena itu, selain memenuhi syarat dan rukun, pelaku jalan tasawuf juga menopangnya dengan menjaga diri (*wira'i*) dan latihan terus menerus (*riyāḍah*).

Menjaga diri memiliki tingkatan berbeda, tergantung kemampuan diri pelaku jalan tasawuf. Pada tingkatan terendah disebut harga diri yang adil (*warā' al-'adl*), yakni menjauhi amal perbuatan yang diharamkan oleh para ahli fikih, seperti meninggalkan untuk memakan harta tukang riba, rentenir, atau hasil menerima gadai, dan hutang dengan sistem pembayaran berlipat dari modal yang dipinjam. Termasuk juga dalam katagori ini adalah, menjauhi makanan dari orang yang tidak pernah mengeluarkan zakat, harta orang yang bekerja membuat alat musik (*artane wong kang ahli gawe gong piranti lelahan*), hasil prosititusi, harta mucikari, atau harta yang didapat dari jual beli yang melanggar ketentuan syari'at. Bahkan, pelaku jalan tasawuf seyogjanya juga tidak memakan harta yang diberikan oleh para penguasa.[127]

127 *Ibid*., 48- 49.

Tingkatan kedua adalah menjaga diri orang-orang ṣalih (*wara' al-ṣalihīn*), yakni meninggalkan makanan-makanan yang didapat dari bercampurnya dua pekerjaan sekaligus (*shubhāt*). Artinya, makanan-makanan tersebut dibeli dari uang hasil kerja yang dihalalkan dan diharamkan oleh Allah. Jika hendak memasuki wilayah tarekat, pelaku jalan tasawuf bukan hanya dianjurkan, melainkan juga diwajibkan untuk meninggalkan makanan-makanan *shubhāt* tersebut.[128]

Tingkatan selanjutnya atau yang ketiga menunjuk pada orang-orang atau pelaku dalam kategori menjaga diri orang-orang yang bertaqwa (*warā' al-muttaqīn*). Dalam konteks tingkatan ini, pelaku jalan tasawuf meninggalkan perkara-perkara yang tidak membahayakan diri dan ibadahnya, namun memiliki potensi membahayakan. Beberapa contoh disebut oleh KH. Saleh Darat, misalnya, menjauhkan diri dari usaha memperbanyak persediaan makanan (*tinggal ghina'aken panganan*), dan memakai pakaian-pakaian yang baru, karena dikhawatirkan jika pada satu saat tidak ada lagi persediaan baju barunya, maka akan mendorong pelaku jalan tasawuf melakukan perbuatan tercela (*ma'ṣiyah*). Seperti halnya pelaku jalan tasawuf yang kebiasaannya memakai pakaian, sarung dan surban baru ketika menjalankan shalat jum'at, dan dikhawatirkan akan meninggalkan shalat tersebut, saat dirinya tidak lagi memiliki pakaian baru dikarenakan malu atau alasan lainnya.[129]

Tingkatan yang terakhir adalah menjaga diri orang-orang yang dapat dipercaya (*warā' al-ṣiddīqqīn*) atau disebut pula sebagai harga dirinya orang-orang ahli tauhid yang murni (*muwaḥ*

128 *Ibid.*, 49.

129 *Ibid.*, 49-50.

ḥidūn al-mukhalliṣūn). Dalam tingkatan ini, pelaku jalan tasawuf akan meninggalkan amal perbuatan apapun, meskipun sudah jelas tidak membahayakan ketakwaan dirinya. Kecuali, pelaku jalan tasawuf telah benar-benar yakin bahwa amal perbuatannya tersebut telah diridhai oleh Allah. Dengan mengutip al-Ghazali dalam *Minhāj al-'Ābidīn*, KH. Saleh Darat memberikan contoh implementasi *warā' al-ṣiddīqīn* ini.

> *Setuhune iki perkoro ono rong werno suwiji hukm al-shar'ī kapindo hukm al-wara' anapun hukm al-shar'ī maka endi-endi barang kang teko maring siro sangking wong kang ono dhahire wong iku ṣalāh al-mu'mīn maka iku wenang ngalap siro lan ojo takon-takon siro sangking endi-endi iki barang anging lamun yakin barang maghṣūb utowo barang haram maka ojo siro alap anapun hukm al-warā' maka ora wenang ngalap siro suwiji-wiji anging kelawan arep den urus barang sangking endi lan sangking nyabut gawe opo lan teliti-teliti hinggo yakin halale maka lamun weruh sangking wong kang nyambut gawe ingkang ora wenang maka iyo ora gelem ngalap.*[130]
>
> Sesungguhnya dalam hal ini ada dua perkara, yang pertama hukum syara' dan kedua hukum *wara'*. Adapun hukum syara' adalah setiap barang yang sampai kepadamu dari orang yang jelas statusnya sebagai mukmin yang salih, maka ambillah barang tersebut, tanpa harus bertanya dari mana asal barang tersebut. Namun, jika yakin barang tersebut

130 *Ibid.*, 50.

dari mengghasab atau haram statusnya, maka jangan diambil menurut syari'at, maka tidak boleh mengambil suatu barang kecuali setelah dipastikan dari mana asalnya, dari hasil pekerjaan apa, dan harus teliti, hingga benar-benar yakin halalnya. Jika mengetahui dari hasil pekerjaan seseorang yang tidak diperbolehkan, maka jangan diambil.

Selain mendeskripsikan tarekat sebagai seperangkat moralitas menjaga diri (*warā'*) dan latihan secara terus menerus (*riyāḍah*), KH. Saleh Darat juga tidak menampik keberadaan tarekat-tarekat sebagai organisasi. Namun, perhatian KH. Saleh Darat lebih pada pandangan kritisnya terhadap para guru tarekat dan fenomena masyarakat kebanyakan yang menjadi bagian dari organisasi-organisasi tarekat.

Penjelasannya tentang organisasi tarekat hanya ditemukan pada bagian akhir kitan *Minhāj*. Ia menegaskan bahwa, organisasi tarekat yang paling mendekatkan diri kepada Allah dan terbaik pada zaman KH. Saleh Darat masih hidup adalah, tarekat *Naqshabandiyah al-Khalidiyah* atau *al-Rabbaniyah*. Untuk mengikuti tarekat ini, pelaku jalan tasawuf terlebih dulu harus melakukan *khalwat* (menyendiri) paling sedikit 20, 40 atau paling banyak 60 hari.[131] Tentu saja, penegasan KH. Saleh Darat bahwa tarekat *Naqshabandiyah al-Khalidiyah* organisasi tarekat terbaik cukup mengejutkan, atau setidaknya menarik dicermati. Bagaimanapun, tarekat ini kurang popular dibanding dengan organisasi-organisasi tarekat lain yang telah cukup mapan di

131 *Ibid.*, 470.

Indonesia, seperti *Qadiriyah, Shadhiliyah, Naqshqabandiyah, Khalwatiyah, Sammaniyah, Tijaniyah*, dan tarekat *Qadiriyah wa Naqshaqabandiyah*.

Pilihan pada tarekat *Naqshabandiyah al-Khalidiyah* sebagai yang terbaik dalam pandangan KH. Saleh Darat, dapat dikatakan sebagai pemikiran orosinilnya dan sekaligus bersifat kontekstual. Kehidupan KH. Saleh Darat dan masyarakatnya yang berada dalam kungkungan kolonialisme Belanda, tentu saja, menjadikannya berfikir seluruh pemikiran keagamaan yang berkembang harus memiliki kontribusi dalam membangkitkan semangat anti penjajahan.

Pemikiran seperti ini sangat wajar, karena sejak awal, KH. Saleh Darat dikenal cukup resisten terhadap kolonialisme Belanda. Pilihan pada *Naqshabandiyah al-Khalidiyah* diduga kuat, karena tarekat ini tidak hanya mendorong pada pengikutnya agar semakin dekat dengan Tuhannya, melainkan juga memiliki sikap kritis terhadap politik kolonial Belanda.

Penting ditegaskan, di antara sekian tarekat yang banyak berkembang di tanah air, *Naqshabandiyah* dikenal cukup memiliki kepedulian terhadap politik Negara. Selain itu, tarekat ini dikenal luas cukup ketat mewajibkan pengikutnya agar selalu selaras dengan syari'at dalam menjalankan perilaku sufistiknya.

Dalam bahasa Sri Mulyati dan kawan-kawan, tarekat *Naqshabandiyah* memiliki dua ciri cukup menonjol. *Pertama*, Tarekat ini secara ketat mengikuti syari'at, dan "keseriusannya dalam beribadah" telah menyebabkan "penolakan terhadap musik dan tari", dan sebaliknya, "lebih menyukai berdzikir dalam hati". Kedua, tarekat ini selalu mengupayakan secara serius untuk

"mempengaruhi kehidupan dan pemikiran golongan penguasa serta mendekatkan negara pada agama (Islam)". Perbedaannya dengan tarekat-tarekat lain yang ada, *Naqshaqabandiyah* "tidak menganut isolasi diri dalam menghadapi pemerintahan yang sedang berkuasa".

Namun, tarekat ini justru "melancarkan konfrontasi dengan berbagai kekuatan politik agar dapat mengubah pandangan mereka". Bahkan, tarekat ini "membebankan tanggung jawab yang sama kepada para penguasa dan menganggap bahwa upaya memperbaiki penguasa sebagai bagian dari syarat untuk memperbaiki masyarakat".[132]

Demikian pula, *Khalidiyah* yang juga ketat terhadap pelaksanaan syari'at dan menolak upaya-upaya tokoh sufi yang berusaha mendamaikan *wiḥdah al-wujūd* yang dikenal luas dalam tradisi tasawuf falsafi dengan *wiḥdah al-shuhūd* yang berlaku umum dalam tasawuf sunni. Sama halnya dengan *Naqshabandiyah*, tarekat *Khalidiyah* juga cukup peduli terhadap perkembangan politik dalam satu Negara, yang di dalamnya para pengikut tarekat berada.[133]

Perpaduan dua tarekat ini yang belakangan dikenal *Naqshabandiyah al-Khalidiyah* ini, tentu sangat diharapkan dan cocok dengan kondisi tanah air yang pada saat itu masih menjadi daerah jajahan Belanda. Di satu sisi, masyarakat awam yang memiliki kecenderungan kuat menjadi pengikut tarekat tetap setia menjalankan syari'at secara ketat. Pada saat yang sama, masyarakat awam tersebut diharapkan melek politik kolonial

132 Sri Mulyati, *Mengenal*, 91-92.

133 Martin, *Tarekat*, 66-67.

karena pengaruh dari guru-guru tarekat.

Tentu saja hal ini tidak berlebihan, karena fakta historis telah memperkuatnya. Sebagaimana dicatat Martin, "tidak sedikit dari khalifahnya dan para penerus mereka yang terjun secara aktif dalam lapangan politik". Martin juga menemukan fakta historis, "shaykh-shaykh" *Khalidiyah Naqshabandiyah* berperan sebagai pemimpin-pemimpin politik dan bahkan pemimpin militer".[134]

KH. Saleh Darat mengkritik fenomena guru tarekat yang tidak memiliki kapasitas keilmuwan cukup mapan di bidang syari'at dengan berbagai cabang pengetahuan di dalamnya. Yang cukup memprihatikan, menurut KH. Saleh Darat, para guru yang "*podo bodho-bodho ing dalem furū' sharī'ah*" tersebut sudah berani membimbing (*mejang*) dan mengajarkan dzikir (*muruk dzikir*) serta membaiat para murid yang kebanyakan dari masyarakat bawah (awam).[135]

Seharusnya, seorang guru atau murshid tarekat harus memiliki lima syarat untuk dapat mengangkat murid (*syarate murshid ingkang wajib den turut iku limang perkoro*). Kelima syarat dimaksud, meliputi; rasa yang jelas kebaikannya (*dhawqun ṣarīḥun*), pengetahuan Islam yang benar (*ilmu ṣaḥīḥun*), keinginan atau cita-cita yang tinggi (*himmatun 'āliyatun*), tingkah laku yang diridhai Allah (*hālatun marḍiyatun*), dan kontinyuitas penglihatan hati (*baṣīratun nāfidzatun*).

Lebih dari itu dan tidak kalah pentingnya, guru tarekat atau murshid tersebut "*wus ma'dzūn min syaikhihi ingkang muttaṣ il ijāzah al-mashāyikh lan silsilah al-mashāyikh tumeko gusti*

---

134 *Ibid*, 67.

135 Saleh Darat, *Minhāj*, 114.

Rasulullah", sudah mendapat restu dari gurunya melalui ijazah yang bersambung dengan mata rantai guru-guru tarekat dan silsilahnya sampai pada Rasul Muhammad.[136]

Pada saat yang sama, KH. Saleh Darat juga gelisah dengan fenomena munculnya guru tarekat yang diyakni memiliki status sebagai salah satu kekasih Allah (*waliyullah*) yang terkadang "meremehkan" atau bahkan "meninggalkan" kewajiban-kewajiban syari'at. Menurut KH. Saleh Darat, hukum untuk berpegang teguh untuk menjalankan syari'at berlaku bagi seluruh umat muslim tanpa terkecuali.

Oleh karena itu, meskipun telah diyakini sebagai wali, tetap saja guru tarekat masih harus menyelaraskan amal perbuataannya dengan syari'at. KH. Saleh Darat mengatakan:

> *Maka wong mukmin senajano wus luhur derajate lan senajano wus tutuk marang maqam al-auliya' utowo maqam al-quṭbiyah maka iyo ora gugur ngelakoni ibadah ingkang wus den ferdho'aken ing dalem al-Qur'an lan al-Ḥadith sangking shalat lan shiyam zakat lan liya-liyane min furūḍ al-sharī'ah lan malih iyo ora gugur wajibe olehe ngeduhe cegah mungguh syari'at maka sapa-sapa nyana-nyana sapa-sapa wonge wus dadi auliya' tegese tutuk marang maqam auliya' maka gugur ngelakone syari'at maka dadi keno lan wenang tinggal furūḍ lan wenang ngelakone haram maka sapa wonge nyana mengkono maka wong iku kafir mulahhidin onoto ora weruh siro setuhune ibadah iku ora gugur sangking poro anbiyā' lan mursalīn kabeh*

136 *Ibid.*, 469.

kaya opo kok dadi gugur sangking awliya'ullah maka mengkono iku selak ora kerono wajibe ibadah ingatase menungso kabeh lan makhluk kabeh iku kerono haqq al-'ubūdiyah lan haqq shukr al-ni'mah tegese kerono haqe wajibe nama kawulo iku miturut perintah hiyo bendarane lan wajibe wong kang den paringi nikmat iku syukur maring ing kang paring nikmah lan syukure iku arep ngelakone ibadah.[137]

Derajatnya orang mukmin, meskipun sudah tinggi dan sudah mencapai derajatnya para wali atau wali qutub sekalipun, maka tidak berarti menggugurkan melaksanakan ibadah yang sudah diwajibkan oleh al-Qur'an dan al-Hadith, seperti shalat, puasa, zakat, dan lain-lain dari perkara-perkara yang telah ditentukan oleh syari'ah. Juga tidak gugur kewajibannya untuk menjauhi apapun yang dilarang syari'at, maka siapapun yang menyangka bahwa barang siapa sudah menjadi wali yakni sudah mencapai derajat wali, lalu gugur menjalankan syari'at, meninggalkan kewajiban dan boleh melakukan yang diharamkan, maka termasuk orang ateis. Apakah engkau tidak mengetahui bahwa sesungguhnya ibadah tidak gugur bagi para nabi dan Rasul, lalu beraninya menggugurkan ibadah bagi para wali. Maka seperti itu tidak diperbolehkan, karena beribadah merupakan kewajiban bagi setiap makhluk sebagai bentuk pelaksanaan hak peribadatan bagi Allah, dan hak syukur nikmat bagi makhluk. Artinya, bagi setiap makhluk memiliki hak untuk mengikuti perintah Allah sebagai Tuhannya, dan wajib bagi

137 *Ibid.*, 56.

orang yang diberi nikmat untuk mensyukurinya kepada Dzat yang memberi, dan bersyukurnya itu dengan melaksanakan ibadah.

Sungguh pun demikian, KH. Saleh Darat memperingatkan kepada setiap Muslim agar tidak berburuk sangka kepada para guru tarekat tersebut. Sebaliknya, terhadap fenomena guru tarekat tersebut, sikap yang terbaik dilakukan adalah memasrahkan sepenuhnya kepada otoritas Tuhan.

Maka siro ya ikhwani ora wenang siro kabeh nyelo-nyelo lan su'uddzan maring masyayikh lan su'ual-ẓann maring poro murshidin ing kang wus oleh ijazah sangking murshid kamil kerono saben-saben wong kang wus den ijazahi guru iku kito ora wenang i'tiraḍ maka semongso-mongso siro nyelo maring iki guru dumeh bodhone utowo dumeh pada bi'ah wong bodho-bodho maka siro dadi su'ual-ẓann lan dadi i'tiraḍ maring murshid ing kang wus paring ijazah maka dadi siro iku musuhe lan dadi satrune.[138]

Maka engkau wahai saudaraku, tidak diperbolehkan semuanya untuk berani-berani dan berburuk sangka kepada para guru dan berburuk sangka kepada para *murshīd* tarekat yang telah mendapatkan ijazah dari *murshīd* kamil, karena setiap orang yang telah mendapatkan ijazah dari guru itu, tidak boleh ditentang. Maka setiap kali engkau menyela kepada seorang guru, karena engkau menganggapnya bodoh

138 Saleh Darat, *Minhāj*, 114-115.

> atau karena melakukan perbuatan bid'ahnya orang-orang yang bodoh, maka engkau telah berburuk sangka dan menentang kepada *murshīd* yang telah memberi ijazah, yang berarti telah membenci dan menjadi musuhnya.

Penerimaan KH. Saleh Darat terhadap fenomena guru tarekat berbeda sama sekali dengan KH. Hasyim Asy'ari yang juga sebagai salah satu muridnya. Hasyim dikenal sangat kritis terhadap para guru tarekat, terutama di lingkungannya (Jombang dan sekitarnya). Terhadap guru tarekat yang cenderung mengabaikan syari'at, dengan tegas Hasyim menyebut mereka sebagai "imam yang berkhianat". Karena, meskipun guru tarekat diyakini mampu menempati posisi setara dengan wali atau "wakil Tuhan yang terhormat", bukan berarti memiliki kebebasan meninggalkan syari'at.[139]

Karena sikap kritisnya terhadap guru tarekat tersebut, Hasyim pernah terlibat konflik dengan salah satu guru tarekat di Jombang. Karyanya yang berjudul *al-Tibyān* menggambarkan dengan jelas konflik tersebut, sebagaimana berikut:

> Benar-benar aku telah melihat dengan kedua mataku bahwa sesungguhnya seseorang dari pakar ilmu sedang melakukan ijtihād dalam hal peribadatan. Tidak tidur sepanjang malam (*qiyām al-layl*), siang harinya berpuasa dan tidak berbicara kecuali terpaksa (*bi qadri al-ḍarūrah*). Dan dia berkali-kali menunaikan

139 Ahmad Muchibbin Ẓuhri, *Pemikiran Hasyim Asy'ari tentang Ahl al-Sunnah wal Jama'ah* (Surabaya: Kalista, 2010), 194.

haji, hingga dia menempati posisi sebagai tokoh tarekat *Naqshabandiyah*. Di sebagian hari-harinya, ia menyendiri dalam satu ruangan khusus di rumahnya dengan menghindari bertemu manusia. Dia tidak keluar kecuali untuk shalat berjamaah dan mengajar orang-orang berkenaan dengan tata cara berdzikir (*kayfiyah al-dhikr*). Pada suatu hari, dia keluar guna menunaikan shalat Jum'at. Ketika dia sampai di masjid, dia marah besar kepada orang-orang yang hadir di masjid, dan berbicara dengan perkataan buruk (*kalām fākhisīn*) kepada orang-orang tersebut.

Kemudian dengan tergesa-gesa, dia kembali ke rumahnya. Pada suatu hari, seorang menteri datang ke rumahnya dan meminta do'a kepadanya agar hidupnya nyaman. Menteri pun kemudian memberinya balasan uang. Lalu shaykh menerimanya, mendoakan dan menerimanya dengan ramah (*luṭfin*) dan perasaan lega (*inshirāh*). Setelah melewati beberapa hari, saya mendatanginya ke rumahnya, dan saya berdiri di depan pintu dalam waktu cukup lama, berkali-kali saya memanggilnya. Dia pun tidak menjawabnya hingga keluarlah istrinya shaykh dengan membelakangi pintu. Sang istri berkata: Sesungguhnya saudara laki-lakimu tidak *riḍa* jika meninggalkan tempatnya untuk menemui seseorang. Saya berkata kepada sang istri: berikan kabar ke dia bahwa sesungguhnya saudaramu bernama Hasyim Asy'ari menginginkan bertemu dengannya, maka segera keluarlah. Dan jika tidak keluar, saya yang akan masuk menemuinya dan mengeluarkannya secara paksa.

Kemudian sang istri mengabarkannya, dia lalu keluar dan menemuiku. Saya berkata: wahai saudaraku,

> sampaikan kepadaku bahwa engkau melakukan begini dan begitu. Dan alasan apa hingga engkau melakukan hal itu? Dia menjawab: Saya melihat orang-orang tidak dalam ujud rupa asli mereka (*ghayr ṣūratihim*), tetapi saya melihatnya seperti kera (*mithla qirādatin*). Lalu saya berkata kepadanya: mungkin setan telah menyihir kedua matamu dan menjadikan syak prasangka dalam hatimu. Dan setan pula telah mengatakan kepadamu: Tetaplah di rumahmu dan jangan keluar rumah agar orang-orang meyakini engkau sebagai salah satu *waliyullah*. Kemudian orang-orang tersebut menghendaki menghadapmu guna berziyarah, meminta berkah, dan (selanjutnya) mereka memberimu hadiah yang banyak. Maka renungkanlah wahai saudaraku, dan segera insaf".[140]

KH. Saleh Darat juga mengkritik perilaku guru tarekat yang tidak selektif dalam menerima murid (*sālik*). Ia mengingatkan, guru-guru tarekat pada generasi pendahulu (*ulama' al-awwalin*) dikenal sangat selektif menerima murid tarekat. Beberapa dapat disebut, seperti Abu al-Hasan al-Syadzili, Abu al-Abbas al-Mursi, Yaqut al-Arsyi, dan Tajuddin Ibn Atha'illah. Uraian KH. Saleh Darat menyebutkan:

> *Setuhune wong kang dadi guru tarikat ingkang mejang poro muride iku ora wenang anging sak wuse wus tabahhur ingdalem ulum al-syari'ah lan ilmu alat ilmu syari'at kaya dene kelakuhane sadat al-Syadziliyah maka ono Shaykh Abu al-Hasan r.a. lan Sayyidi Abu*

140 *Ibid.*, 196-197.

> *al-Abbas al-Mursi lan Sayyidi Yaqut al-Arsy lan Shaykh Tajuddin bin Atha'illah iku kabeh ora pisan-pisan ngleboaken ing wong suwiji ingdalem tarikat anging sak wuse den tingali wong iku wus tabahhur ingdalem 'ulūm al-sharī'ah kelawan sekiro-kiro iku wong wus den namani ulama mungguh penimbange para ulama maka lamun ono murid ingkang arep ngalap thariq iku durung tabahhur fī al-'ulūm maka ora den bay'ah ṭarīq ora abadan mengkono kabeh kelakuhane para ulama al-awwalin.*[141]
>
> Sesungguhnya orang yang menjadi guru tarekat yang memberikan pengajaran kepada muridnya itu tidak diperbolehkan, kecuali telah luas dan dalam ilmu syari'atnya, seperti perilakunya Sadat al-Shadhiliyah, maka Shaykh Abu al-Hasan r.a, Sayyidi Abu al-Abbas al-Murshid, Sayyidi Yaqut al-Arsy lan Shaykh Tajuddin bin Atha'illah, semuanya tidak sekalipun memasukkan seseorang menjadi anggota tarekatnya, kecuali sekiranya orang tersebut benar-benar telah seperti ulama ilmunya. Maka setiap ada orang yang hendak menjadi anggota tarekat itu belum luas dan dalam ilmunya, maka tidak di baiat selamanya, seperti itulah perilaku para ulama pendahulu.

Sikap kritis KH. Saleh Darat juga mengemuka di sekitar maraknya masyarakat awam yang bergabung dalam organisasi tarekat. Bagi KH. Saleh Darat, masyarakat awam yang bergabung dalam organisasi tarekat, lalu mereka melakukan hidup menyendiri

141 Saleh Darat, *Minhāj*, 113.

(*khalwah*) dan berdzikir sebagaimana telah diajarkan guru mereka, masih belum mengerti ilmu syari'at (*durung mangerti ilmu syari'at*) dan akidahnya.[142]

Mestinya, tegas KH Saleh Darat, yang dilakukan oleh masyarakat awam tersebut adalah, mempelajari terlebih dulu ilmu syari'at dan berbagai bidang kajian di dalamnya, termasuk akidah Islam. Dengan bahasa lain, masyarakat awam baru boleh menjadi bagian dari organisasi tarekat tertentu setelah memiliki pengetahuan syari'at secara mendalam (*tabahhur ing dalem ilmu syari'at*).

Yang menarik, pada saat yang sama, justru KH. Saleh Darat menganjurkan kepada masyarakat awam tersebut memasuki organisasi tarekat. Anjuran dimaksud mengemuka, ilmu syari'at telah dikuasainya secara mendalam tetapi kondisi hatinya masih keras seperti batu (*bebal atine*), sehingga sulit menerima nasehat (*pitutur*) dari orang lain. Harapannya, dengan melakukan dzikir secara kontinyu dan konsisten sebagaimana berlaku umum dalam tarekat, masyarakat tersebut menjadi lunak hatinya.[143]

Itulah gambaran KH. Saleh Darat tentang urgensi tarekat dalam kehidupan. Pandangannya, cukup berhati-hati dalam memutuskan seseorang layak ikut tarekat, khususnya masyakat awam. Maka, yang harus diperhatikan secara serius sebelum masuk tarakat adalah mempelajari dan mengamalkan syari'at dalam kehidupan sebab tarket dan syari'at tidak bisa dipisahkan, keduanya saling melengkapi.

142 *Ibid.*, 114.

143 *Ibid.*, 257.

3. Hakekat

Sebagai kelanjutan dari tarekat adalah hakekat, yang dapat diartikan sebagai bentuk keberhasilannya pelaku jalan tasawuf dalam menggapai *ma'rifah Allah* dan *mushāhadah* terhadap cahaya Ilahi (*Nūr al-Tajallī*). Artinya, seorang pelaku jalan tasawuf merasakan cahaya betul dalam hatinya (*qalb al-rūḥ ani*) yang mampu membuka cahaya-cahaya tersembunyi (*anwār al-ghāyb*) dan merasakan *ma'rifah Allāh* dan *musāhadah* secara sempurna melalui perasaan hatinya.[144]

Fenomena sufistik ini bagi KH. Saleh Darat bukanlah sesuatu yang mengejutkan. Baginya, para tokoh sufi generasi terdahulu dapat dipastikan pernah mengalami fenomena yang sama, yakni *ma'rifah Allāh* dan *mushāhadah*. Ia menegaskan;

> *Setuhune 'arifin kabeh iku podo ru'yat Allah Subhānahu wa Ta'āla ing dalem dunyo kelawan bashirah ikulah artine musyahadah nur al-tajalli ora bi al-bashar maka semongso-mongso ing dalem dunyo iku bisa ma'rifatullah subhanahu wa ta'ala kelawan bashirah maka besok ing dalem akhirat biso ningali ing Allah kelawan subhanahu wa ta'ala bi al-bashar kerono besok ing dalem akhirat bashīrah al-qulūb iku dadi bashar al-ra'si tegese mripate ati iku dadi mripat dhahir ono ing dalem rahi.*[145]

> Sesungguhnya orang yang arif semua itu dapat melihat Allah di dunia dengan penglihatan hati itulah maksudnya. Artinya menyaksikan *nūr al-tajalli* tidak dengan mata

144 *Ibid.*, 51.

145 *Ibid.*, 52.

telanjang. Maka ketika seseorang sudah bisa *ma'rifah Allah* dengan mata hatinya, maka besok di akhirat juga bisa melihat Dzat Allah dengan mata telanjang, karena besok di akhirat, mata hati itu menjelma menjadi mata yang ada dalam wajah seseorang.

Agar masyarakat tidak tersesat dengan pernyataanya ini, KH. Saleh Darat sejak awal menegaskan bahwa fenomena *ma'rifah Allāh* dan *mushāhadah* bersifat sangat personal, sehingga hanya "yang pernah mengalami yang dapat merasakannya" (*sopo-sopo ngicipi yo weruh rasane*). Meskipun sangat mungkin banyak pelaku jalan tasawuf yang mencapai pada derajat *ma'rifah Allāh* dan *mushāhadah*, namun masing-masing akan mengalami perasaan berbeda. Karena sifatnya yang personal dan berbeda-beda penerimaan di antara para sufi, maka fenomena *ma'rifah Allāh* dan *mushāhadah* tidak bisa dan tidak usah dijelaskan ke tengah-tengah masyarakat (*ora keno den pertela'aken terange*).[146]

KH. Saleh Darat membandingkan fenomena *ma'rifah Allāh* dan *mushāhadah* dengan kenikmatan hidup berumah tangga dan bersetubuh yang dialami oleh setiap pasangan suami istri. Dalam konteks ini, jejaka dan perawan tidak akan pernah bisa merasakan kenikmatan berumah tangga dan bersetubuh. Keduanya baru dapat merasakan, ketika sudah melakukannya. Meskipun demikian, keduanya "*ora biso crito-crito maring liyane lan ora biso nyipati rupane lan atau zaujiyah utowo ladzdzate jima*", karena memang bersifat sangat personal.[147]

---

146 *Ibid.*, 51.

147 *Ibid.*

Pengalaman pribadi yang bersifat subyektif itulah yang dialami oleh para pelaku tasawuf sehingga sulit digambarkan kepada yang lain. Maka, seseorang yang ingin menikmati enaknya *ma'rifah Allāh* dan *mushāhadah* dalam kehidupan seyogyanya harus melalui jalan tasawuf yang konsisten sebagaimana dialami oleh para pelaku tasawuf yang telah sampai pada *ma'rifah Allāh* dan *mushāhadah*.

4. Relasi Syari'at, Tarekat, dan Hakekat

Sebagaimana telah diuraikan pada bab sebelumnya, di kalangan penganut tasawuf sunni, posisi syari'at menempati tempat yang cukup penting. Keabsahan perilaku tasawuf yang dijalankan oleh seorang Muslim atau salik, tergantung dan sangat ditentukan oleh konsistensinya dalam menjalankan syari'at. Semakin konsisten dengan pelaksanaan syari'at, maka semakin mendekati paripurna kehidupan sufistik seorang Muslim. Pada saat yang sama, pelaksanaan praktik-praktik sufistik yang tidak dibarengi dengan syari'at hanya akan menjerumuskan Muslim jauh dari kebenaran agama (Islam).

Dalam bahasa metaforis, relasi syari'at, tarekat, dan hakekat dapat diibaratkan dalam relasi antara kapal, samudera, dan intan. Dalam konteks ini, syari'at merupakan kapalnya, sementara tarekat adalah samudranya, dan intan yang berada di dasar samudera menunjuk pada hakekat. Di sini, pelaku jalan tasawuf diibaratkan menjadi orang yang menaiki kapal dengan maksud hendak mengais atau mengambil intan di dasar samudera tersebut.[148]

148 *Ibid.*, 43.

Posisi syari'at sebagai kapal berarti keberadaannya menjadi alat atau media yang dapat mengantarkan untuk mendapatkan intan. Sedangkan tarekat sebagai samudera dapat diartikan sebagai tempat yang di dalamnya, maksud atau intan yang dikehendaki berada. Dengan demikian, tarekat bukanlah maksud yang sesungguhnya (*'ain al-maqṣūd*). Sementara hakekat yang diibaratkan sebagai intan adalah tangga terakhir yang dituju oleh pelaku jalan tasawuf.

Bagi pelaku jalan tasawuf yang hendak menggapai intan di dasar samudera, maka dirinya pasti memerlukan kapal untuk mengarungi samudra tersebut. Selain itu, tidak sembarang kapal bisa digunakan, melainkan harus kuat (*kukuh*), cukup perlengkapan (*cukup bekakase*) dan peralatannya. Karena hanya dengan kapal seperti itu, pelaku jalan tasawuf dapat mengarungi samudera yang luas dan dalam, besar ombaknya, kencang angginnya, dan banyak hambatan atau rintangan tak terduga lainnya.

Sebaliknya, jika kapalnya tidak kuat justru akan pecah dan tenggelam ke dalam samudra bersama pelaku jalan tasawuf yang menaikinya. Dari sini, jika seorang sufi hendak menggapai kerelaan, kecintaan, kedekatan dan *ma'rifah Allāh*, maka dirinya tentu membutuhkan ilmu syari'at, mengetahui syarat dan rukun amal ibadah, etika pelaksanaan, sunnah-sunnahnya, keabsahan dan pembatalannya, dan keseriusan melaksanakan perintah dan menjauhi larangan Allah. Tanpa pengetahuan tersebut, pelaku jalan tasawuf akan gagal dan justru tenggelam ke dalam samudera kesesatan (*baḥ r al-ḍalāl wa al-halakah na'ūdhu bi Allah min dhālik*).[149]

149 *Ibid.*, 54.

Demikian pula, intan yang begitu berharga dan samudera tidak akan dapat digapai, selama tidak ditopang oleh kapal yang kokoh. KH. Saleh Darat mengatakan;

> *Setuhune bisane hasil ilmu ṭarīqah lan ilmu haqiqah iku kabeh berkat ilmu syari'ah maka awwal al-wājib 'alā al-sālik wa 'alā al-mu'minīn wa al-muttaqīn iku ngelakone ilmu syari'at kelawan temen-temen maka ora ono ṭarīqah lan ora ono haqiqah lan ora ono kashaf anging sangking berkat oleh mulāzamah kelawan ngelakone sharī'ah maka dadi oleh ilmu ṭariqah lan oleh ilmu haqiqah lan nemu kashaf kabeh-kabeh iku sangking barakat al-sharī'ah kerono ora ono dedalane maring haqiqah anging kelawan kudu ngelakone syari'ah maka dadi gampang hasile ilmu al-ṭarīqah bi 'aunillahi ta'ala lan dadi gampang olehe mujahadah maka sapa-sapa wonge wus hasil ilmu ṭarīqah maka dhahir ilmu haqiqah maka haqiqah ora kelawan ngelakone syari'at iku sasar.*[150]

Sesungguhnya berhasilnya ilmu tarekat dan hakekat itu semua karena ilmu syari'at, maka pertama kali yang wajib bagi salik dan orang-orang yang bertakwa adalah melaksanakan ilmu syari'at dengan sungguh-sungguh. Maka tidak ada tarekat dan tidak ada hakekat dan tidak ada *kashāf* kecuali atas kerja kerasnya menjaga konsistensi dalam melaksanakan syari'at. Dengan demikian, mendapatkan ilmu tarekat, hakekat, dan kasyaf itu semua karena syari'at, karena tidak ada jalan menuju hakekat tanpa melaksanakan syari'at. Oleh karena itu, menjadi mudah mencapai

150 *Ibid.*, 55.

> ilmu tarekat dengan pertolongan Allah, dan menjadi mudah melakukan mujahadah. Maka barang siapa yang sudah berhasil ilmu tarekatnya, mulai nampak hasil ilmu hakekatnya, dan hakekat tanpa melakukan syari'at itu tersesat.

Dalam penjelasan lainnya, syari'at dapat menghasilkan buah ketaatan (*thamrah al-ṭā'ah*) yang mampu menjadi penerang bagi hati dan jiwa pelaku jalan tasawuf. Penting dicatat, di saat pelaku jalan tasawuf mengalami kegelapan hati dan jiwanya, maka ia akan sulit melaksanakan amal perbuatan yang telah ditentukan dalam tarekat. Oleh karena itu dapat dikatakan, "*ṭariqah iku ora biso jumeneng yen ora ngelakone syari'ah*".[151]

KH. Saleh Darat juga menegaskan, pelaku jalan tasawuf menapaki jalan tarekat dan hakekat tanpa disertai dengan syari'at, maka yang dilakukan olehnya hanya akan melahirkan kerusakan, merusak terhadap otoritas al-Qur'an, para Rasul dan Nabi, dan merusak para ulama, dan ujung-ungnya akan tersesat (*dadi sasar*). Sebaliknya, setiap muslim yang hanya melaksanakan syari'at belaka tanpa disertai tarekat dan hakekat, maka seluruh amal perbuatan ibadahnya akan tak bernilai (*kosong*), dan adanya amal perbuatan tersebut sama dengan tidak adanya (*wujude kaya adame*).[152]

Pelaku jalan tasawuf yang melaksanakan tarekat dan hakekat tanpa syari'at, misalnya, ketika diperintahkan melaksanakan ibadah shalat dan ibadah lainnya. Maka, dia akan menjawab "saya tidak butuh melaksanakan shalat atau ibadah

151 *Ibid.*, 59.
152 *Ibid.*, 39.

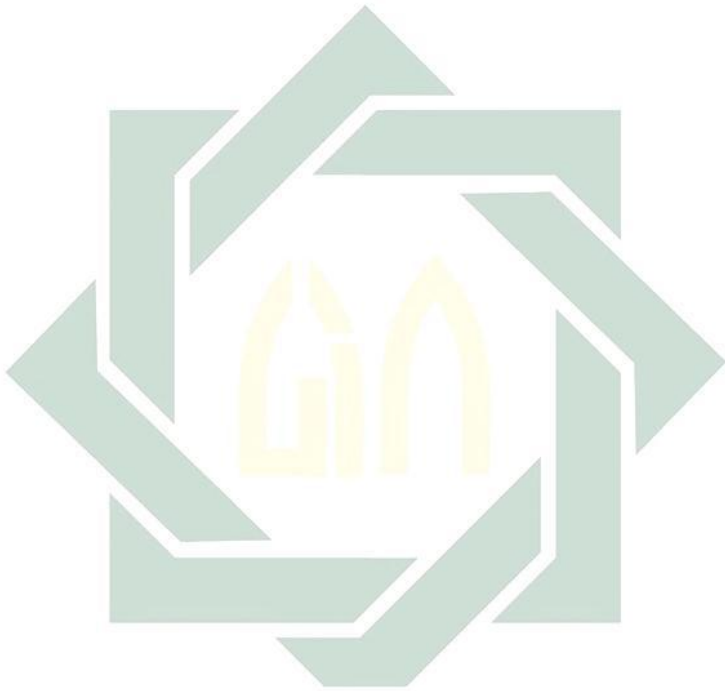
lainnya, karena sesungguhnya beruntung (*sa'ādah*) atau merugi (*shaqāwah*) itu sudah ditentukan sejak zaman azali, jauh sebelum saya diciptakan".

Oleh karena itu, "jika pada zaman azali saya telah ditentukan sebagai orang yang beruntung, maka pasti pula akan mati dalam keadaan iman dan akan masuk surga Allah, meskipun saya tidak pernah melaksanakan shalat maupun ibadah lainnya". Alasannya, "shalat dan ibadah-ibadah tersebut tidak akan dapat memasukkan diriku ke surga, tetapi lebih karena sudah ditentukan sebelumnya pada zaman azali". Sebaliknya, "jika saya sudah ditentukan sebagai orang yang merugi pada zaman azali, tentu saya akan meninggal dalam keadaan *sū'u al-khātīmah* dengan tanpa membawa iman". Dan pasti pula, "saya akan masuk neraka, meski saya selalu melakukan shalat maupun ibadah lainnya, karena sejak azali saya sudah diputuskan seperti itu".

Sedangkan contoh bagi orang yang hanya melaksanakan syari'at tanpa tarekat dan hakekat, ketika melakukan shalat atau ibadah lainnya maka hanya semata mencari pahala dan menjauhi siksa Allah, dan ujung-ujungnya masuk surga. Jelas bahwa, orang tersebut telah terjerumus pada perilaku "mengada-ada", karena pahala dan surga pada dasarnya merupakan anugerah Tuhan, dan bukan karena telah melakukan shalat.[153]

Maka sholat, yang lakukan oleh seorang muslim, misalnya, jangan dikotori dengan anggapan ambisius untuk menggapai pahala semata, apalagi surga. Tugas sebagai Muslim adalah sebatas mengerjakan perintah sholat –dan ibadah-ibadah lainnya-

153 *Ibid.*, 40-41.

-dengan tetap memperhatikan syarat-syarat dan rukun-rukun yang telah ditentukan. Hindari berpikir semata-mata surga dan berharap pahala sebab soal ini adalah otoritas Allah sehingga layak kemudian berharap ridaNya setiap saat.

BAB V
ORTODOKSI SUNISME NUSANTARA DALAM PEMIKIRAN TASAWUF KH. SALEH DARAT

A. KH. Saleh Darat dan Ortodoksi Tasawuf Nusantara

Bila ditilik dari bahasan sebelumnya, maka dapat dikatakan bahwa pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat adalah salah satu dari pemikiran tasawuf Nusantara, yang senantiasa meneguhkan dirinya sebagai pelopor dalam menjaga dan merawat ortodoksi tasawuf di Nusantara. KH. Saleh Darat cukup gigih membela doktrin tasawuf sunni yang telah lama berkembang sejak proses islamisasi di Nusantara, khususnya di Jawa, yang dipelopori oleh para wali sembilan (wali sembilan)

Konsistensinya dengan pemikiran tasawuf sunni dapat dilihat dalam karya-karyanya, bahwa seorang pelaku tasawuf (*sālik*) harus melaksanakan tahapan-tahapan secara ketat untuk mendapatkan

kecintaan kepada Allah (*maḥabbah Allāh), mushāhadah* dan *ma'rifah Allāh* dengan mata hati terdalamnya. Tak kalah pentingnya, KH. Saleh Darat terutama dalam pembahasan sebelumnya begitu gigih mengharuskan keselarasan tasawuf dan syari'at. Tidak ada praktik-praktik sufi yang absah, selama tidak dibarengi oleh praktik-praktik syari'at.

Dalam khazanah tasawuf tidak didapatkan satu pun tokoh-tokoh sufi sunni ternama yang meninggalkan arti penting *maqāmāt* sebagai jalan pendakian menuju Tuhan. Meskipun mereka memiliki pemikiran berbeda-beda dalam aspek berapa jumlah *maqāmāt* dan tata urutannya, keharusan menempuh *maqāmāt* bagi seorang sufi atau salik ini, misalnya dapat dilihat dalam pemikiran tasawuf al-Muhasibi (w. 243 H), al-Thusi (w. 378 H), al-Qushayri (w. 465 H), al-Ghazali (w. 505 H) dan seterusnya.

Tokoh-tokoh di atas memberikan pengaruh besar bagi para intelektual tasawuf sunni sesudahnya dalam upaya mempertahankan ortodoksi doktrinal dalam dunia sufisme di dunia Islam. Tidak ketinggalan, pembumian tasawuf sunni kemudian berkembang secara masif melalui proses islamisasi yang dilakukan oleh Wali Songo hingga sampai pada keterlibatan pesantren-pesantren di Nusantara.

Al-Muhasibi misalnya, menegaskan *maqāmāt* atau tangga-tangga menuju Tuhan yang harus dilalui oleh pelaku jalan tasawuf atau salik sejumlah 6 (enam) tangga. Keenamnya meliputi berserah diri *(al-tawakkal)*, terjaga dirinya seorang salik *(al-warā')*, menjauhkan diri dari kemewahan dunia *(al-zuhd)*, disusul *al-tafwīḍ* yang menunjuk pada totalitasnya salik dalam memberikan kepercayaan kepada Allah sebagai Dzat yang menerima kepasrahan *(aẓharu mā yajīdu al-'abdu al-thiqqah*

bi Allāhi), rela *(al-riḍā)*, dan cinta kepada Tuhan *(al-maḥabbah)*.[1]

Berbeda dengan al-Muhasibi, al-Thusi membagi *maqamāt* menjadi tujuh tingkatan. Ketujuh tingkatan tersebut mencakup pertaubatan *(al-tawbah), al-warā', al-zuhd*, kefaqiran dan sifat-sifat orang yang fakir *(al-faqr wa al-ṣifāt al-fuqarā'), al-ṣabr, al-tawakkal,* dan rela berikut sifat-sifat yang dimiliki para pelakunya *(al-riḍa wa ṣifatu ahlihi)*.[2]

Sementara itu al-Qushayri memberikan deskripsi *maqāmāt* paling banyak dibanding yang lainnya. Beberapa di antaranya adalah *al-tawbah*, bersungguh-sungguh dalam beribadah *(al-mujāhadah)*, menyendiri dan menjauhi keramaian *(al-khalwah wa al-'uzlah)*, tenang dan merendahkan diri *(al-khushū' wa al-tawaḍḍu')*, konsisten *(al-istiqāmah)* hingga kefakiran *(al-faqr)*.[3]

Berbeda dengan al-Qushayri, al-Ghazali mengharuskan paling tidak sepuluh *maqāmāt* yang harus ditempuh salik untuk mendapatkan kedekatan paripurna dengan Tuhan-nya. Kesepuluh tingkatan meliputi *al-tawbah*, sabar dan syukur *(al-ṣabr wa al-shukr)*, takut dan mengharapkan pengampunan *(al-khawf wa al-rajā')*, kefakiran dan zuhud *(al-faqr wa al-zuhd)*, tauhid dan kepasrahan *(al-tawhīd wa al-tawakkal)*, cinta, sangat mendamba, dan rela *(al-maḥabbah, al-shawq wa al-riḍa)*, niat dan ikhlas *(al-niyah wa al-ikhlāṣ)*, refleksi diri *(al-muḥ āsabah wa al-murāqabah)*, berfikir *(al-tafakkur)*, dan mengingat mati dan kehidupan sesudahnya *(dhikr al-mawt wa ma ba'dahā)*.[4]

Tidak ketinggalan, KH. Saleh Darat juga memandang doktrin

1 Abdul Halim Mahmud, *Ustadh al-Sa'irin al-Ḥarith ibn Asad al-Muḥāsibi* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1992), 277-232.

2 Al-Thusi (t. Abdul Halim Mahmudd dan Abdul Baqi Surur), *al-Luma' li Abi Nashr al-Siraj al-Thusi* (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadithah, 1960), 76-81.

3 Al-Qusyairi (t. Khalil Manshur), *Risalah al-Qushairiyah li al-Imam Abi al-Qasīm bin Abd al-Karīm bin Ḥawazin al-Qushairi* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), 126-310.

4 Al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn li al-Imam al-Ghazali, Vol. IV* (Semarang: Karya Taha Putra, tt).

maqāmāt sebagai bagian penting dalam dunia tasawuf, khususnya bagi mereka yang menapaki jalan mendekatkan dirinya kepada Allah SWT. Hal ini ditunjukkan oleh keseriusan dirinya mentransformasikan arti penting *maqāmāt* bagi masyarakat muslim di Nusantara, terutama Jawa. Setidak-tidaknya, keseriusan KH. Saleh Darat dibuktikan dengan dua pentunjuk penting. *Pertama*, meringkas dan menterjemahkan ke dalam bahasa Jawa kitab *Iḥyā'* karya al-Ghazali yang berkenaan dengan *maqāmāt* dan aspek-aspek doktrinal tasawuf lainnya yang dimungkinkan menggagalkan pelaku sufi atau salik untuk menjalankannya secara paripurna, seperti marah *(al-ghaḍab)*, iri dan dengki *(al-ḥaqd wa al-ḥasd)*, cinta pada dunia *(ḥubb al-dunyā)*, buruk perilaku *(sū' al-kuluq)*, kikir dan cinta harta *(al-bakhl wa al-ḥubb al-māl)*, dan seterusnya. Hasil terjemahan dan ringkasan kemudian dibukukan dengan judul *"Hāhzihi Kitab Munjiyāt Methi' Saking Iḥ ya' 'Ulūm al-Dīn al-Ghazālī"* (Ini adalah Kitab Munjiyat Mengambil dari Iḥyā' Karya al-Ghazali).

Kedua, melakukan usaha serius untuk memberikan komentar atau penjelasan lebih luas dan mendalam atas *maqāmāt* yang tertuang dalam kitab *Hidayah al-Atqiyā' ala Ṭarīq al-Awliyā'* karya Zainuddin bin Ali al-Malibary dengan menggunakan bahasa Jawa. Berbeda dengan yang pertama, karyanya yang kedua ini banyak berisikan pandangan-pandangan individu KH. Saleh Darat yang lebih kontekstual, terutama berkaitan dengan bagaimana seharusnya masyarakat awam melakukan pendakian melalui tangga-tangga (*al-maqāmāt*), sebagaimana yang juga telah dilakukan oleh para tokoh tasawuf sunni.

Keseriusan KH. Saleh Darat untuk mempertahankan orotodoksi tasawuf juga ditunjukkan dengan usahanya menyelaraskan aspek-

aspek doktrinalnya dengan sumber otentik Islam, yakni al-Qur'an dan al-Sunnah. Keselarasan doktrin tasawuf dengan kedua sumber otoritatif tersebut, mengingatkan pada para tokoh sufi sunni ternama yang menjadi rujukan para pengkaji dan pengamal tasawuf setelahnya. Misalnya, dapat disebutkan karya-karya al-Muhasibi dan al-Ghazali dalam bidang tasawuf dan etika demikian jelas menggambarkan selalu ada rujukan baik dari al-Qur'an maupun al-Sunnah. Petunjuk atas konsistensi al-Muhasibi dalam menyelaraskan aspek doktrinal tasawuf dengan al-Qur'an dan al-Sunnah dapat dilihat dalam *"al-Mukāsab",5 "Bad'u man Anāba Ilā Allāh wa Adab al-Nufūs"*,[6] *"Mawā'iẓ"*,[7] "*al-Tawbah*",[8] dan *"Mu'atabah al-Nafsi"*.[9]

Sementara, konsistensi tasawuf untuk menggunakan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai rujukan dalam pemikiran al-Ghazali begitu jelas terlihat dalam *al-Ihyā'*, terutama dalam jilid III dan IV. Demikian pula, juga akan didapat fenomena yang sama, ketika membaca secara mendalam atas *al-Luma'* karya al-Thusi dan *al-Risālah* karya monumental al-Qushayri. Dari sini dapat disimpulkan, di kalangan tokoh-tokoh tasawuf sunni dikenal satu prinsip dasar, bahwa tidak ada doktrin yang absah dalam bertasawuf tanpa al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai rujukannya.

Jika kembali menelisik konstruksi pemikiran tasawuf KH. Saleh

---

5 Al-Muhasibi (t. Ahmad Atha'), *al-Mukāsab wa al-Wara' wa al-Shubḥah wa Bayānu Mubāhiha wa Makhdhuriha wa Ikhtilāfuha fī Ṭalābiha wa al-Radd 'alā al-Mughālithina fihi li al-Ḥarith ibn Asad al-Muhasibi* (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Ṭaqafiyah, 1987).

6 Al-Muhasibi (t. Majdi Fatḥ al-Sayyid), *Ba'du man Anāba Ila Allāh wa Yalīhi wa Adab al-Nufūs,* (Kairo: Dār al-Salām, 1991).

7 Al-Muhasibi (t. Sholeh Ahmad al-Sami), *al-Mawa'iẓ li al-Imām al-Ḥārith al-Muhāsibi* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1999).

8 Al-Muhasibi (t. Muhammad Atha'), *al-Tawbah* (Kairo: Dāṛ al-Faḍīlah, tt).

9 Al-Muhasibi (t. Abd al-Qadir Atha'), *Mu'atabah al-Nafsi* (Iskandariyah: Dār al-I'tiṣam, 2002).

Darat, terutama dalam konteks *al-maqāmāt* yang dibahas sebelumnya, ditemukan bahwa tidak ada tangga yang tidak menggunakan rujukan, baik al-Qur'an maupun al-Sunnah. Paling tidak, jika tidak menggunakan al-Qur'an dan al-Sunnah sekaligus dalam satu *maqām* tertentu, KH. Saleh Darat dipastikan akan mengambil salah satu dari dua sumber otentik Islam tersebut sebagai rujukannya. Hal ini menunjukkan, KH. Saleh Darat memiliki konsistensi untuk terus sebagai bagian dari garda depan pembela tasawuf sunni di Nusantara.

Untuk memperkuat konsistensinya dengan al-Qur'an dan al-Sunnah tersebut, KH. Saleh Darat mengintrodusir para ulama yang memiliki pandangan sama dengan dirinya. KH. Saleh Darat misalnya, mengutip pendapat Abu al-Qasim al-Nashrabadzi yang mengatakan;

> *Andene asale ilmu tasawuf iku mulazamah al-kitab lan hadits lan tinggal hawa' lan tinggal bid'ah lan ngagungaken marang mulyane para mashayikh lan mulazamah al-awrad lan tinggal nglakoni kemurahan dan tinggal nglakoni hilah.*[10]

> Bahwa asal dari ilmu tasawuf itu berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-Hadith, meninggalkan hawa nafsu, meninggalkan bid'ah, memuliakan para guru, berpegang teguh pada wirid-wirid tentu, meninggalkan keringanan, dan merekayasa hukum.

KH. Saleh Darat juga mengutip pendapat al-Junayd yang juga

10 KH. Saleh Darat, *al-Minhāj*, 112.

memberikan penekanan arti penting al-Qur'an dan al-Sunnah dalam dunia tasawuf sebagai rujukan otentik. Seperti dikutip KH. Saleh Darat, al-Junayd menegaskan;

> *Andene madzhab ingsun iku manut kaliyan kitab al-Qur'an lan hadish al-Nabi SAW andene thariq kabeh iku buntung anging ingatase wongkang manut lakune gusti Rasul SAW lan sopo-sopo wonge ora weruh isine Qur'an lan ora nulis hadits tegese ora weruh hadits maka ora wenang den enut ingdalem kelakuhane kabeh.*[11]

> Bahwa madzhabku (dalam tasawuf) yaitu mengikuti kitab al-Qur'an dan al-Hadits, bahwa orang yang merambah dunia tarekat itu cacat anggota tubuhnya kecuali bagi orang yang mengikuti perilaku Nabi Muhammad, dan barang siapa tidak mengetahui isinya al-Qur'an dan tidak menulis yakni tidak mengetahui hadits maka tidak boleh diikuti seluruh perilakunya.

Tidak dinafikan, bahwa para intelektual dan praktisi tasawuf falsafi generasi awal juga menggunakan al-Qur'an sebagai rujukan. Namun, cara (*manhāj*) yang digunakan *dalam* menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tersebut diyakini telah keluar dari ketentuan yang berlaku dalam *tafsir al-ishāri*, sebagaimana berlaku umum dalam tradisi tafsir para sufi, seperti terlihat dalam *al-Kashshāf* karya Zamakhsyari dan *Jawharah al-Tafsīr* karya al-Ghazali, dan lain-lain.

---

11 *Ibid.*, 112.

Tafsir *al-ishạri* menunjuk pada upaya mena'wilkan ayat-ayat al-Qur'an secara berbeda dengan apa yang terkandung dalam makna dhahirnya *(ta'wīl ayat al-Qur'ān ala khilāfi ma yaḍuru mina)*, dan sebaliknya mengacu pada tanda-tanda tersembunyi yang hanya diketahui oleh pelaku sufi *(bi muqtaḍa ishārah al-khafiyah taḍuru li arbāb al-sālik)*, namun makna-makna tersembunyi dimaksud terbuka berkesesuaian dengan maksud dari makna *ḍahir*-nya *(yumkinu al-taṭ bīq bainahā wa baina al-ẓawāhir al-murād)*.[12]

Penggunaan metode *ishārī* diperbolehkan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, selama memenuhi persyaratan tertentu. *Pertama*, tidak bertentangan dengan makna eksoteris (*ḍahir*) teks, sebagaimana makna tersebut berlaku umum di kalangan masyarakat Arab (*lisan al-'arāb*). *Kedua*, makna-makna esoterik teks semakin memperkuat kebenaran makna dhahirnya *(shahīdun lahu naṣṣan aw ẓāhiran)*, dengan tidak ada pertentangan *(ghayru mu'āriḍūn)* antara kedua makna tersebut.[13]

Metode tafsir yang digunakan KH. Saleh Darat untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dalam pemikiran tasawuf, terutama berkaitan dengan *maqāmāt* nampak sekali dipengaruhi oleh kitab *Jawharah al-Tafsir* maupun *al-Ihyā'* karya al-Ghazali. Selain itu, konsistensi KH. Saleh Darat terhadap metode *ishārī* dalam menafsirkan

---

12 Muhammad Husain al-Dhihabi, *'Ilm al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Ma'arif, tt), 70; Musthafa Daib al-Bagha dan Muhyiddin Daib Mastu, *al-Wadih fī Ulūm al-Tafsir* (Damaskus: Dār al-Kalam al-Thayyib, 1998), 239. Sementara Husain al-Dzihabi dalam karya lainnya menyebutkan tidak hanya dua persyaratan bagi diterimanya metode *ishārī*, melainkan empat syarat. Keempat syarat dimaksud, meliputi; tidak bertentangan dengan makna dhahir ayat yang ditafsirkan, memiliki rujukan dalil syara' sebagai penguat, tidak bertentangan dengan doktrin keagamaan yang berlaku umum dan rasio, tidak menentukan makna tersembunyi sebagai yang paling benar dan dikehendaki oleh Allah, dan masih mempertimbangkan makna dhahir ayat. Husain al-Dhihabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn, Vol. II* (Mesir: Maktabah Wahbah, 2000), 264.

13 al-Dhihabi, *Ilm al-Tafsīr*, 71.

al-Qur'an juga dapat dilihat dalam karya tafsirnya, yaitu *Fayḍ al-Raḥ mān*. Dalam tafsirnya tersebut, KH. Saleh Darat menggunakan metode sebagai berikut. *Pertama*, menguraikan ayat demi ayat secara berurutan berdasarkan urutan ayat-ayat dalam al-Qur'an. Dalam konteks ini, KH. Saleh Darat sebagian besar menyebutkan ayat al-Qur'an dengan menulis satu ayat penuh. Namun, ia juga menuliskan dua ayat sekaligus yang dua ayat dimaksud dinilai menerangkan pada satu masalah yang sama. Pada saat yang lain, KH. Saleh Darat juga memotong satu ayat ke dalam tiga pembahasan secara terpisah.

Sementara itu *kedua*, menafsirkan ayat dengan ulasan-ulasan yang singkat dan mudah, dan tidak jarang, KH. Saleh Darat menjelaskan ayat dengan ayat, dan membandingkan dua ayat berbeda untuk mendapatkan makna yang jelas dan maksud yang benar. *Ketiga*, memberikan kaidah-kaidah tafsir secara mendalam, termasuk berkenaan dengan penjelasan mengenai kedudukan kata demi kata ditinjau dari gramatika bahasa Arab dan bacaannya *(wujūh al-qirā'ah)*, dan sebab turunnya ayat berdasarkan pada tafsir-tafsir para ulama terdahulu. *Keempat*, memperjelas pendapat-pendapat para ulama, disertai penjelasan tentang pendapat yang boleh dan absah diikuti oleh pengikut *ahl al-sunnah* atau yang disepakati oleh ulama. *Kelima*, memberikan ulasan dan penjelasan dengan mengungkap makna tersirat atau rahasia-rahasia yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkannya.[14]

Konsistensi menjaga syari'at secara ketat dalam kehidupan sufistik seseorang, mengingatkan pada KH. Saleh Darat sebagai garda depan penyebar ortodoksi tasawuf sunni di Nusantara. Sebagaimana

14 Muchoyyar HS, *KH Muhammad Shaleh*, 124-125; Imam Ghazali (t. al-Shabbani), Jawharah al-Tafsīr (Beirut: Dār Ihyā' al-Ulūm, 1990).

telah dijelaskan dalam pembahasan sebelumnya (bab IV), hampir tak terhitung peringatan KH. Saleh Darat berkenaan dengan arti penting dan keharusan syari'at dalam kehidupan sufistik seseorang. Sama halnya dengan al-Qushayri, KH. Saleh Darat juga mengutip beberapa pendapat ulama yang secara konsisten menganjurkan para salik agar selalu berpegang teguh pada syari'at. Abu Hasan al-Nuri dan Abdul Qadir al-J̄ilanī merupakan dua tokoh sufi yang diintrodusir oleh KH. Saleh Darat, dan keduanya mengatakan:

> *Lan angendiko Shaykh Abu al-Hasan al-Nuri sopo-sopo wonge ningali wong suwiji hale ngaku duwe pangkat 'indallah lan duwe maqām ingkang metu sangking anggerane ilmu al-syari'ah maka ojo parek siro ing wong iku kerono iku al-syaithan al-insi lan angendiko al-Qutub al-Rabbani Sayydi al-Shaykh Abdul Qadir al-J̄ilanī Quddisa Sirrahu andene manut syrai'at iku dadi majibaken sa'adah al-darain pomo-pomo wediho siro yen kasi metu saking da'irah al-syari'ah.*[15]

> Abu al-Hasan al-Nuri telah mengatakan; barang siapa melihat seseorang yang mengaku memiliki derajat tinggi di sisi Allah dan memiliki maqam yang keluar dari ketentuan ilmu syari'at, maka janganlah engkau dekat dengan orang itu karena orang itu adalah syaithan berwujud manusia. Dan al-Qutub al-Rabbani Sayyidi al-Shaykh Abdul Qadir al-Jilani Quddisa Sirrahu bahwa mengikuti syari'at itu menjadikan wajib mendapat

15 KH. Saleh Darat, *al-Minhāj*, 112.

keberuntungan di dunia dan akhirat, maka dari itu takutlah kalian jika sampai keluar dari ruang lingkup syari'at.

Selain menjaga otentisitas syari'ah dalam praktik-praktik sufistik, maka untuk menjaga ortodoksi tasawuf, KH. Saleh Darat juga dikenal kritis terhadap aspek-aspek doktrinal tasawuf falsafi. Dalam *Tarjamah Sabīl al-'Abīd*, KH. Saleh Darat secara tegas menyatakan setiap muslim yang mempercayai doktrin *hulūl*, maka dirinya termasuk kafir, karena meyakini kesatuan wujud antara hamba dan Tuhan (*nunggal kawulo dan Gusti*). Doktrin *hulūl* yang dimaksud KH. Saleh Darat adalah, Allah SWT masuk atau mengambil tempat ke dalam benda-benda yang baru datang adanya (*setuhune Allah Subhanahu wa Ta'ala iku nyurup semurup ingdalem hawadith*). Di saat yang sama, ia juga memperingatkan bahwa salik atau Mulim yang *meyakini* adanya *hulūl* sama dengan penganut agama Kristen (Nashrani) yang mengatakan, "Isa adalah Allah, Allah adalah Isa, atau Muhammad adalah Allah dan Allah adalah Muhammad", (*Isa huwa Allah, Allah huwa Isa utowo Muhammad huwa Allah, Allah huwa Muhammad*).[16]

Lebih tegasnya, KH. Saleh Darat memaparkan kaitan larangannya untuk meyakini doktrin *hulūl* sebagai:

Dadi kufur wongkang aneqodaken utowo angucapaken

16 KH. Saleh Darat, *Tarjamah Sanil al-Abīd 'ala Jawharah al-Tawhīd*, (Semarang: Thaha Putra, tt), 99. Kekafiran yang menimpa orang yang meyakini doktrin *hulūl*, karena keyakinannya tersebut berkesuaian dengan firman Allah dalam QS: al-Maīdah (5): 17 yang menyatakan "Sungguh benar-benar telah kafir orang-orang yang mengatakan, bahwa sesungguhnya Al-lah adalah Isa bin Maryam". Munir, *Pemikiran*, 225; Munir, *Warisan*, 127.

setuhune ruhe iku Allah utowo ngucap kaya pengucape Shaykh Siti Jenar ora ono Allah anging Shaykh Siti Jenar maka iya dadi kufur.[17]

Menjadi kafir orang yang meyakini atau mengucapkan bahwa sesungguhnya ruhnya adalah Allah atau mengucapkan seperti perkataan Shaykh Siti Jenar tidak ada Allah kecuali Shaykh Siti Jenar, maka dia jadi kafir.

Oleh karenanya, KH. Saleh Darat melarang keras bagi masyarakat muslim awam untuk mempelajari kitab-kitab yang dikarang oleh tokoh sufi falsafi, seperti *Tuḥfah al-Mursālah* dan *Insān al-Kāmil*. Menariknya, bagi orang awam melakukan *"zina, maling, luwih becik tinimbang ngaweruhi ilmu kang ora jejek aqale kerono wajibe awam menurut perintah ngedohi cegah ojo melu-melu ilmune poro khawaṣ"*, bahwa berzina atau mencuri itu lebih baik dari pada mengetahui ilmu yang sulit dinalar, karena kewajiban orang awam itu melaksanakan perintah dan menjauhi larangan dengan tanpa ikut-ikutan mendalami pengetahuan yang diperuntukkan bagi orang-orang khusus.[18]

Salah satu kitab itu adalah *Tuḥfah al-Mursālah* atau lengkapnya *Tuḥfah al-Mursālah ilā Rūh al-Nabi Ṣalla Allāh 'alaihi wa Sallām*, karya Muhammad Faḍullah al-Burhanfuri (w. 1620) yang banyak mengadopsi pemikiran sufistiknya Muhyiddin Ibn Arabi. Shihab menyebutkan, kitab *Tuḥfah* merupakan satu kitab yang "berupaya menemukan dasar legitimasi *wiḥdah al-wujūd* dari al-Qur'an dan al-Sunnah".[19] Karya ini, terutama di Aceh dan

17 KH. Saleh Darat, *Majmū'ah*, 26.

18 *Ibid.*, 27.

19 Shihab, *Islam Sufistik*, 82.

sekitarnya sangat populer, karena dibawa dan disebarkan oleh Syamsuddin al-Sumatrani, salah seorang tokoh tasawuf falsafi terkenal di Nusantara pasca Hamzah Fansuri yang pernah menjadi murid langsung dari al-Burhanfuri.[20]

Doktrin utama dalam *Tuḥfah* adalah *wiḥdah al-wujūd* dengan berbagai tingkatannya. *Pertama*, doktrin kesatuan makhluk dengan Tuhan-nya yang dimaknai, bahwa pelaku sufi sebagai makhluk mengetahui Allah sebagai hakekat seluruh makhluk-Nya, namun pelaku sufi tersebut tidak dapat menyaksikan Tuhan dalam ciptaan-Nya. *Kedua*, tingkatan kesatuan yang lebih tinggi dari pada pertama, yakni pelaku sufi dapat menyaksikan Tuhan-Nya melalui ciptaan-Nya melalui persaksian mata hati pelaku sufi. *Ketiga*, kesatuan yang menunjuk pada pelaku sufi berhasil menyaksikan Allah melalui makhluk-Nya dan menyaksikan makhluk melalui Allah.

Dalam tingkatan ini, berdasarkan kitab paham *wiḥdah al-wujūd*, makhluk dan Tuhan tidak memiliki perbedaan antara satu dengan lainnya. Doktrin kesatuan (*wiḥdah al-wujūd*) dalam tingkatan ketiga ini paling tinggi dibanding dua tingkatan sebelumnya, dan hanya dimiliki oleh para Nabi, para wali, pelaku sufi, atau Muslim yang mengikuti jalan mereka, yakni orang-orang yang Sholeh (*al-ṣalihīn*). Pada tingkatan ketiga ini, seluruh makhluk dilihat dari segi

20 Sangidu, "Konsep Martabat Tujuh dalam al-Tuchfah al-Mursalah Karya Shaykh Muhammad Fadlullah al-Burhanfuri: Kajian Filologis dan Analisis Resepsi", *Jurnal Humaniora, XIV, No. 1/2002: 11,* 1. Tidak hanya Syamsuddin, kitab *Tuhfah* juga memiliki pengaruh besar dalam pemikiran tasawuf Abdusshomad al-Palimbani. Perkenalannya dengan Tuhfah dimulai, ketika al-Palimbani berguru kepada Muhammad al-Samman yang juga pendiri tarekat Sammaniyah. Kuatnya pengaruh al-Burhanfuri dapat dilihat dalam karya al-Palimbani yang berjudul *Sayr al-Sālikin ilā Ibādah Rabb al-'Ālamīn* yang banyak mengulas tentang doktrin martabat tujuh al-Burhanfuri. Sihab, *Islam Sufistik*, 81-85; M. Kursani Ahmad, "Abd. al-Shamad al-Palimbani, Pelopor Tarekat Al-Sammaniyah di Indonesia", *Ittihad, Volume 8 No.13 April 2010,* 89-102.

hakekatnya adalah Allah SWT, dan ditinjau dari aspek martabat nyata (*ta'ayun/imanen*) adalah bukan Allah. Menariknya, al-Burhanfuri dalam *Tuḥfah* menggunakan rujukan dari al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai basis argumennya.[21]

Demikian pula dengan kitab *Insān Kāmil* yang juga berstatus terlarang bagi masyarakat awam. Tidak jelas karangan siapa yang dimaksud dengan kitab *Insān al-Kāmil* tersebut, sebab setidaknya terdapat dua kitab dengan judul yang sama dan ditulis oleh dua tokoh sufi berbeda, yakni Muhyiddin ibn Arabi dan Abdul Karim ibn Ibrahim al-Jilli. Hanya saja, ketidakjelasan karya siapa kitab *Insān al-Kamīl* yang dimaksud KH. Saleh Darat pada dasarnya tidak menjadi permasalahan serius, ketika dihubungkan dengan penolakannya atas tasawuf falsafi. Alasannya, baik *Insān al-Kamīl* karya Ibnu Arabi maupun al-Jilli pada dasarnya tidak memiliki perbedaan signifikan. Kedua karya dengan judul yang sama tersebut sama-sama menguraikan doktrin tasawuf falsafi, terutama berkaitan dengan kedudukan manusia sebagai pancaran (*emanasi*) Tuhan.[22] Bahkan, al-Jilli sendiri dapat disebut sebagai pengikut dan penafsir setia dari pemikiran sufistiknya Ibnu Arabi. Salah satu karya terpenting Ibnu Arabi, *al-Futūḥat al-Islāmiyah* yang berisikan jantung dari keseluruhan pemikiran telah menarik minat al-Jilli untuk memberikan komentar atau sharah atas kitab tersebut.[23]

Perbandingan yang diberikan KH. Saleh Darat antara melakukan

---

21 Sangidu, "Konsep", 9.

22 Ibnu Arabi (penyt: Mahmud Ghurab), *al-Insān al-Kāmil min Kalām Shaykh al-Akbar Muhy al-Dīn Ibn 'Arābī,* (Damaskus: Mathba'ah Nadhar, 1990); al-Jilli (t. Ibnu 'Uwaidh), *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifah al-Awākhir wa al-Awāil,* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1997).

23 Al-Jilli (t: Yusuf Zaydan), *Syarkh Mushkilat al-Futūḥat al-Makkiyah* (Mesir: Dār al-Amīn, 1998).

perbuatan maksiat dengan dosa yang sangat besar sekalipun seperti zina itu lebih baik dari pada mengkaji *Tuḥfah* maupun *Insan al-Kamil* menunjukkan, bahwa aspek-aspek doktrinal tasawuf falsafi lebih berbahaya daripada dosa besar. Secara eksplisit KH. Saleh Darat hendak mengatakan, para pelaku dosa besar dengan ancaman hukuman *rajam* (dibunuh sampai mati) sekalipun tetap menempatkan pelaku sebagai seorang muslim. Sebaliknya, penguasaan terhadap aspek doktrinal tasawuf falsafi dapat berakibat merubah status Muslim yang meyakini dan melaksanakannya sebagai kufur, dan berarti bukan lagi menjadi bagian dari Islam.

Pandangan yang sangat kritis yang dinyatakan secara terbuka oleh KH. Saleh Darat terhadap dalam pemikiran maupun praktik-praktik sufi yang bercorak falsafi mengingatkan peneliti pada tokoh sufi kenamaan dari India bernama Shaykh Ahmad Sirhindi (w. 1034/1624-25 M).[24] Bagi Sirhindi, Sunnah Muhammad dan syari'at harus ditempatkan di atas segala bentuk perilaku sufi (*Sunna of the Prophet and the shari'ah as superior to Sufism*).[25] Dengan status Sunnah dan syari'at tersebut, maka keduanya harus selalu dijadikan dan mewarnai praktik-praktik sufi. Selama tidak memiliki rujukan dan sandaran yang jelas dari keduanya, maka praktik sufi apapun harus ditolak. Dengan prinsip doktrinalnya

---

24 Shirhindi memiliki nama lengkap Ahmad bin Abdul Ahad bin Zainal Abidin bin Abdul Hayyi bin Muhammad bin Habibullah bin al-Imam Rafi'uddin bin Nashiruddin bin Sulaiman bin Yusuf bin Ishak bin Abdullah bin Syuaib bin Ahmad bin Yusuf bin Syihabuddin Ali Farkhi Syah bin Nuruddin bin Nashruddin bin Mahmud bin Sulaiman bin Mas'ud bin Abdullah al-Wa'idh al-Asghar bin Abdullah al-Wa'idh al-Akbar bin Abi al-Fath bin Ishak bin Ibrahim bin Nashir bin Abdullah bin Umar bin Khafash bin 'Ashim bin Abdullah bin Umar bin KHatthab. al-Nadawi, *al-Imam al-Shirhindi, Hayatuhu wa I'maluhu*, (Beirut; Dār al-Qalām, 1994), 113-134.

25 Itzchak Weismann, *The Naqshabandiyya, Orthodoxy and Activism in A Worldwide Sufi Tradition*, (London: Routledge, 2007), 58.

ini, Sirhindi melakukan kritik secara terbuka praktik berdzikir dengan suara keras, dan menggunakan instrument-instrumen yang tidak dikenal dalam Sunnah dan syari'at seperti musik dan menari (*dancing*) sebagai media peningkatan spiritual pelaku tarekat Naqsyabandiyah. Padahal, Sirhindi sendiri merupakan tokoh terkemuka di lingkaran tarekat Naqsyabandiyah tersebut.

Sirhindi juga secara terbuka menolak doktrin kesatuan wujud (*wiḥdah al-wujūd*) yang dikenal luas dalam tasawuf falsafi. Padahal, sebagaimana dicatat Martin, bukan hanya penganut tasawuf falsafi yang mendukung doktrin kesatuan wujud, melainkan juga "para tuan-tuan guru Naqsyabandiyah di Asia Tengah (termasuk di India), seperti kebanyakan kaum sufi masa itu, semuanya merupakan pendukung kuat doktrin (*wiḥdah al-wujūd*)".[26] Sebaliknya, Sirhindi mengajukan doktrin kesatuan penghayatan, *wiḥdah al-shuhūd* atau *the unity of perception* sebagai puncak pencapaian tangga, dengan tetap meyakini Tuhan sebagai Yang Esa dan sepenuhnya berbeda dengan ciptaan-Ny (*a higher stage in which God is perceived as one and completely different from his creation*).[27]

Dari pembahasan sebelumnya juga menunjukkan, KH. Saleh Darat selalu mengingatkan agar siapapun yang menghendaki memasuki dunia sufi seharusnya berhati-hati. Kehatian-kehatian bukan berarti diarahkan pada gerakan anti tasawuf di Nusantara, tetapi lebih pada keinginan membentengi masyarakat muslim di tanah air, terutama dari kalangan masyarakat awam agar tidak terjerumus pada tasawuf falsafi dan sebaliknya tetap dalam ortodoksi tasawuf

26 Martin, *Tarekat*, 55.

27 Weismann, *The Naqshabandiyya*, 59; al-Nadawi, *al-Imam al-Shirhindi*, 252-257.

sunni. Itu artinya, anjuran KH. Saleh Darat untuk tidak sembarang bagi orang muslim, khususnya kalangan awam, membaca karya-karya para wali Nusantara di bidang tasawuf adalah salah satu bentuk nyata komitmennya dalam mempertahankan ortodoksi tasawuf sunni, terutama di Jawa.

Salah satu ajaran wali yang sangat terkenal adalah "*wajib tinggal shalat*" (wajib meninggalkan shalat), yang tidak bisa ditafsirkan oleh masyarakat awam biasa dan bahkan, jika diterima begitu saja arti literalnya dapat menjerumuskan pada praktik pencapaian hakekat yang salah dan dapat menjerumuskan pada kekafiran masyarakat awam. Bagi Keharusan meninggalkan shalat bukan berarti shalat itu tidak wajib 'ain hukumnya atau bahkan tidak melakukannya, seperti yang banyak terjadi di kalangan tasawuf falsafi. Sebaliknya, kalimat tersebut menunjuk pada makna jangan sekali-kali merasa telah melakukan shalat atau melakukan rukun dan syarat shalat, kecuali dengan menyertakan niat hanya semata-mata kepada Allah SWT (*ojo pisan-pisan rumongso duwe amal shalat lan ojo pisan-pisan rumongso obah musik kelawan shalat anging kabeh iku kelawan Allah Rabb al-'Ālamīn*).[28] Contoh lain adalah ajaran *"shalat sak durungi shalat"* dan *"poso sak durunge poso"* yang juga dapat menjerumuskan masyarakat awam kepada tasawuf falsafi, jika tidak mampu memaknainya secara benar.[29] Oleh karena itu, bagi masyarakat awam menghindari mendalami ajaran-ajaran seperti di atas adalah

28 KH. Saleh Darat, *Majmū'ah*, 27.

29 KH. Saleh Darat sendiri memaknai dua kalimat di atas dengan "tegese wajib nejo ngelakoni shalat sedurunge tumibane wektune shalat maka sakwuse tumibo wektune maka wajib ngelakoni shalat bi al-fi'li kelawan hukume thariqah maka sak wuse takbirah al-ihram maka wajib tinggal shalat kelawan hukume haqiqat tegese tinggal rumongso shalat kelawan yen tho rumongsoho kabeh-kabeh kelawan Allah SWT". KH. Saleh Darat, *Majmū'ah*, 28.

lebih baik dan selanjutnya mempelajari ilmu syari'at secara serius lebih diutamakan.

B. Islam Kejawen dan Ortodoksi Tasawuf KH. Saleh Darat

Kuatnya tradisi tasawuf sunni ortodok dalam pemikiran KH. Saleh Darat tidak dapat dilepaskan dengan konteks perkembangan mistisisme Jawa pada zaman beliau hidup, yakni pada abad ke-19. Mistisisme yang berkembang di kalangan muslim Jawa, diyakini oleh KH. Saleh Darat telah melampui batas-batas ketentuan yang berlaku dalam tradisi tasawuf sunni ortodok. Mistisisme Jawa berkembang dengan cepat di kalangan masyarakat awam karena mendapat dukungan dari pihak otoritas kerajaan Mataram dan keempat Negara kecil pecahan kerajaan tersebut akibat konflik berkepanjangan.

Selain itu, perkembangan semakin sulit dihentikan, ketika para sastrawan dan pujangga kerajaan atau para penulis di luar keraton mulai menulis karya-karya yang berkaitan dengan mistisisme Jawa tersebut. Karya-karya mistisisme Jawa belakangan dianut dan ditransformasikan oleh para tokoh dan pengikut Islam kejawen atau Islam kebatinan. Ada proses legitimasi kuasa di satu disisi dan kuatnya penyebaran wacana mistisisme Jawa di sisi yang berbeda menjadi sebab paham ini berkembang hingga berkontestasi dengan peroses perkembangan tradisi tasawuf sunni.

Penting dicatat, bahwa masyarakat muslim di Jawa tidak bisa dilepaskan keberadaanya dari Islam kebatinan, Islam Kejawen, atau Islam Jawa.[30] Keberadaan Islam Kejawen sudah menjadi bagian dari

30 Harus dibedakan antara kebatinan Jawa secara umum dengan Islam kebatinan atau Islam Kejawen. Kebatinan Jawa, Jawanisme atau Kejawen bukanlah merupakan kategori reli-

identitas Muslim Jawa sejak Islam belum memasuki wilayah-wilayah pesisir di Jawa. Keberadaan Islam kebatinan semakin menemukan bentuknya di tengah-tengah masyarakat, setelah mendapat dukungan penuh dari penguasa kerajaan Mataram, terutama pada era pemerintahan Sultan Agung pada pertengahan abad ke-17 M.

Islam Jawa atau Islam kebatinan menunjuk pada perpaduan antara tradisi Jawa dengan unsur-unsur ajaran Islam, terutama aspek-aspek tasawuf dan budi luhur yang terdapat dalam perbendaharaan kitab-kitab tasawuf. Sebagaimana yang terungkap dalam kepustakaan Islam kejawen. Kehadirannya sangat sedikit mengungkapkan aspek syari'at, bahkan sebagian ada kecenderungan kurang menghargai syari'at sebagai aturan-aturan formal yang mengikat seluruh Muslim di Nusantara, terutama Jawa.[31]

Secara historis dapat dijelaskan, menguatnya perpaduan Islam, terutama aspek-aspek doktrinal tasawuf dengan kebudayaan Jawa dapat dirunut sejak era pemerintahan Sultan Agung Anyakusumo di Mataram pada pertengahan abad ke-17 M. Salah usaha yang dilakukan oleh Sultan Agung adalah mengganti tata cara penghitungan tahun Saka, yang saat itu menjadi kalender masyarakat muslim di Jawa.[32] Dalam perkembangannya, dari aspek-aspek doktrinal Islam yang ada, masyarkat muslim di Jawa lebih tertarik kepada tasawuf ketimbang teologi dan syari'at (fikih). Ketertarikan terhadap tasawuf ini

---

gious, melainkan lebih "menunjuk pada sebuah etika dan gaya hidup yang diilhami oleh pemikiran Jawa". Niels Mulder, *Mistisisme Jawa dan Ideologi di Indonesia* (Yogjakarta: LKiS, 2007), 13.

31 Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ronggowarsito, Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1988), 2.

32 Susiknan Azhari dan Ibnor Azli Ibrahim, "Kalender Jawa Islam: Memadukan Tradisi dan Tuntutan Shar'ī", *Jurnal Ash-Shir'ah, Vol. 42 No. I, 2008*, 131-147.

ditunjukkan dengan mulai munculnya kitab-kitab berbahasa Jawa berbentuk primbon, wirid, dan suluk yang "mencerminkan pengolahan Jawa terhadap unsur-unsur kebudayaan baru (Islam), terutama unsur-unsur tasawuf".[33]

Sepeninggal Sultan Agung, Mataram terpecah menjadi beberapa kerajaan kecil, meliputi Surakarta, Ngayogjokarto, Mangkunegaran, dan Pakualaman. Pecahnya Mataram dipicu oleh kebijakan raja pengganti Sultan Agung, yakni Susuhunan Amangkurat I (1646-1677) untuk "mengkonsolidasikan kerajaan Mataram, menyentralisasikan administrasi dan keuangan, serta menumpas semua pelawanan" dengan menggunakan kekuatan senjata.[34] Kebijakan ini mendapatkan perlawanan dari penguasa-penguasa lokal maupun kalangan istana, sehingga menimbulkan konflik dan pertumpahan darah berkepanjangan. Dampak yang paling mengemuka adalah, masuknya intervensi VOC Belanda dan pada akhirnya berhasil melakukan kontrol penuh terhadap bekas wilayah Mataram.

Setelah Mataram menjadi empat kerajaan kecil, nyaris tidak ada satu pun penguasa atau raja dari empat kerajaan di atas yang memiliki kontrol dan otonomi penuh atas otoritas politik dan kenegaraan. Sebaliknya, VOC dan militernya yang memegang otoritas penuh roda pemerintahan ke empat kerajaan di atas. Ketidakberdayaan keempat kerajaan atau istana secara politik dan kekuasaan menyebabkan munculnya pergeseran aktifitas istana. Aktifitas istana akhirnya lebih difokuskan pada pengembangan rohani dan kebudayaan spiritual. Bagi Simuh, pergeseran aktifitas istana ini "merupakan satu-satunya jalan

33 Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogjakarta: Bentang Budaya, 2002), 160.

34 M.C. Ricklef, *Sejarah Indonesia Modern, 1200-2004* (Jakarta: Serambi, 2005), 164.

untuk mempertahankan wibawa istana sebagai pusat kebudayaan Jawa".[35]

Penerbitan karya-karya Islam kejawen dapat dipandang sebagai salah satu keberhasilan aktifitas kebudayaan oleh para penguasa istana tersebut. Keberhasilan ini semakin menemukan bentuknya, pasca dipindahkannya pusat kerajaan Mataram dari Kartosuro ke Surakarta pada tahun 1757 M. Surakarta sebagai ibu kota kerajaan juga berhasil disulap menjadi ruang bagi kebangkitan spiritual dan kesusastraan Jawa. Pada saat itu, para sastrawan yang bergelut dengan karya-karyanya tinggal dan beraktifitas di pusat istana kerajaan. Belakangan, para penulis tersebut dikenal luas dengan julukan "pujangga".[36] Bidang kajian Islam kejawen nampak menarik minat para pujangga keraton, selain juga bidang kesusilaan (moralitas), kesusastraan, bahasa Jawa, seni tari, musik, dan syair Jawa.

Secara garis besar, para pujangga tersebut menulis karya-karyanya dengan menggunakan dua sumber utama. *Pertama*, kitab-kitab kuno peninggalan generasi sebelumnya yang kemudian digubah ke dalam bahasa dan syair baru. *Kedua*, kitab-kitab yang berisikan ajaran dan kebudayaan Islam yang telah berkembang dan begitu kuat menancap di kalangan masyarakat Jawa di luar istana. Kitab-kitab dari pesantren yang dijadikan rujukan sebagian besar ditulis dengan menggunakan bahasa Arab atau Arab pegon (Arab Jawa) yang kemudian digubah ke dalam bahasa dan tulisan Jawa serta dipadukan dengan alam pikiran masyarakat Jawa.[37]

35 Simuh, *Sufisme*, 155.

36 Amir Rochkyatmo, "Sastra Wulang, Sebuah Genre Di Dalam Sastra Jawa Dan Karya Sastra Lain Sejaman", *Jumantara Vol. 01 No. 1 Tahun 2010: 6-26*, 7.

37 Simuh, *Sufisme*, 156.

Karya-karya para sastrawan atau pujangga keraton tentang Islam kejawen, secara garis besar memiliki ciri-ciri khusus. *Pertama*, karya-karya yang dihasilkan memiliki kelemahan dalam pengungkapan hal ikhwal yang berhubungan dengan agama Islam. Banyak ditemukan istilah-istilah agama Islam yang ditafsirkan berdasarkan pemahaman sepihak para sastrawan. Bahkan, "ada yang jauh menyimpang dari pengertian yang sebenarnya, dan akibatnya dalam kepustakaan Islam kejawen, banyak terdapat uraian-uraian yang samar dan sulit dipahami".

Sementara itu, *kedua*, istilah-istilah yang dikenal dalam ajaran Islam sengaja ditafsirkan dan disesuaikan dengan pemahaman secara kejawen. Bukan sebaliknya, istilah-istilah kejawen yang mestinya harus disesuaikan dengan Islam. *Ketiga*, keseluruhan aktifitas sastrawan atau pujangga, termasuk dalam bidang agama "disesuaikan dan diarahkan untuk mendukung kepentingan politik (raja)" dan "untuk kebesaran kerajaan atau kesucian raja".[38]

Salah satu pujangga keraton yang dikenal produktif menghasilkan karya-karya Islam kejawen dan sangat terkenal hingga saat ini adalah Raden Ngabehi Ronggowarsito (1802-1873). Dari silsilah keluarga besarnya, Ronggowarsito diketahui memiliki darah kepujanggaan yang kental. Ia merupakan cucu dari Yosodipuro II, dan berarti cicit dari Yosodipura I, yang kedua-duanya merupakan pujangga terkenal di istana Surakarta.[39] Nama kecilnya adalah Bagus Burham, dan Ronggowarsito sendiri merupakan nama pemberian dari raja, sesuai

38 Simuh, *Mistik*, 31-33.

39 Shihab, *Islam Sufistik*, 161; Simuh, *Sufisme*, 185; Simuh, *Mistik*, 35; Simuh, "Aspek Mistik Islam Kejawen Dalam Wirid Hidayat Jati", dalam Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1987), 62.

dengan jabatannya sebagai Kliwon Carik di istana Surakarta.[40]

Di kalangan penganut Islam kejawen, Ronggowarsito mendapatkan tempat yang sangat terhormat. Bahkan, sebagian besar penganut Islam kejawen meyakininya sebagai wali dan penutup para wali di Jawa dengan kedudukan lebih terhormat, sebagai Nabi Muhammad SAW menempati kedudukan terhormat karena beliau merupakan penutup Nabi dan Rasul.[41] Ia juga diyakini memiliki kelebihan *sambegono* dan *nawungkrido*. Dengan memiliki keistimewaan *sambegono*, berarti dirinya kuat ingantannya. Sementara *nawungkrido* mengantarkan dirinya memiliki kewaskitaan yang tinggi. Dengan *waskito* berarti, Ronggowarsito "mengetahui rahasia segala sesuatu dengan ketajaman pandangan hatinya".[42]

Pernyataan di atas, diperkuat oleh Sumidi Adisasmita, sebagaimana dikutip Simuh yang menegaskan:

> Beliau (Ronggowarsito) juga mempunyai kesanggupan jiwa dapat membaca perasaan dan pikiran orang lain yang tidak dilahirkan dengan suara, meskipun jaraknya jauh sekali. Kemampuan demikian ini dalam bahasa asing disebut *telepathie*.
>
> Ditambah lagi dengan kemampuan waskito. Kyai Ronggowarsito mempunyai kemampuan *weruh sak durunge winarah* atau dapat mengetahui sesuatu yang akan terjadi lama sebelum kejadian itu menjadi fakta.[43]

Kuatnya status sosial yang dimiliki Ronggowarsito di kalangan

---

40 Simuh, *Mistik*, 35.

41 Shihab, *Islam Sufistik*, 162.

42 Simuh, *Mistik*, 49.

43 *Ibid*, 48.

Islam Jawa juga didukung oleh karya-karyanya di berbagai bidang, khususnya bidang mistik kejawen. Secara keseluruhan, karya Ronggowarsito berjumlah 50 (lima puluh buah) dan enam di antaranya membicarakan tentang mistik kejawen. Keenam karya dimaksud meliputi Wirid Hidayat Jati, Suluk Saloko Jiwo, Suluk Supalanaya, Serat Pamoring Kawulo Gusti, Suluk Sukmo Lelono, dan Serat Paramayoga.[44]

Dari karya-karya di atas, Ronggowarsito dikenal sebagai pujangga yang mempopulerkan doktrin kesatuan wujud (*manunggaling kawulo gusti*) di kalangan masyarakat muslim Jawa, terutama penganut Islam kejawen. Hasil penelitian Simuh terhadap karya-karya di atas, terutama *Wirid Hidayat Jati* menunjukkan Ronggowarsito termasuk penganut Husayn ibn Mansur al-Hallaj, si empu paham Ḥulūl dan ittiḥād. Sebagaimana dikutip Simuh, doktrin *manunggaling kawulo gusti* Ronggowarsito nampak jelas dalam *Wirid Hidayat Jati*, yaitu:

> *Ingkang kaping pitu, taksih sak lebetipun ngalam uluhiyah, padhangipun ke dede-dede, ing ngriku mboten katingal punopo-punopo, among cahya gumilang tanpo wayangan. Puniko dating atmo. Inggih jatining dating sifat esa, mboten arah mboten enggen, tanpo warno tanpa rupo, Jali Abadi, kang murno amiseso, kang kuwoso anitahaken saliring ngalam, anglimumputi ing ngalam sedoyo, amronowo mengku saliring makam sampurno, gesang mboten wonten ingkang anggesangi, inggih puniko sejatining Gusti kang Maha Suci, kang Agung Dipatipun, kang elok sipatipun, kang miseso asmanipun,*

44 Simuh, *Sufisme*, 191.

kang sempurno angalipun, dumunung wonten ing gesang kito pribadi, ing ngriku tanpa antawis pamoring kawulo-Gusti.[45]

Yang ketujuh, masih dalam alam *ulūhiyah*, bukan main terangnya, di situ tidak *nampak* apa-apa, hanyalah cahaya yang terang tiada berbayangan. Itulah Zat atma, yaitu sejatinya zat yang bersifat esa, tidak berarah dan tidak bertempat, tanpa rupa tanpa warna, azali abadi yang maha kuasa, yang berkuasa menciptakan segala alam, yang meliputi serata alam, bijaksana menguasai segala maqam sempurna, hidup tanpa ada yang menghidupinya, yaitu Sejatinya Gusti yang Maha Suci, yang Agung Zat-Nya, yang elok sifat-Nya, yang kuasa *asma*-Nya, yang sempurna *af'al*-Nya, berada pada hidup kita pribadi, di situ tidak terantara lagi manunggalnya *kawulo-Gusti*.

Namun, sebagaimana al-Hallaj, Ronggowarsito masih mengakui adanya perbedaan antara manusia dengan Tuhan. Perbedaan ini terekam jelas dalam tulisannya bahwa, "*Nugraha puniko Dating Gusti, dan kanugrahan puniko sipate kawulo*", dan "*Mudah (muḥ dath) puniko dating kawulo, wajah puniko dating Gusti ingkang kasifat langgeng*". Dalam bahasa lain, saat penghayatan *manunggal* berlangsung, tetap mempertahankan *loro ning nunggal* yang berarti tetap mempertahankan adanya perbedaan antara Tuhan yang wajib disembah dan manusia (*kawulo*) yang wajib menyembah.[46]

Dengan mengikuti al-Hallaj, ketika manusia sudah mencapai penghayatan manunggal dengan Tuhannya, maka kesadaran

45 Simuh, *"Aspek Mistik"*, 73.

46 *Ibid*, 74; Simuh, *Mistik*, 325.

manusianya lenyap tenggelam dalam lautan beserta Tuhan. Dalam keadaan seperti ini, Tuhanlah yang berbicara mempergunakan mulut manusia, sebagaimana penjelasan Ronggowarsito di bawah ini:

> *Dateng Pangeran kang Amaha Suci puniko anggenipun aningali amung angagem netra kito; anggenipun amiyarso ngagem ing telingo kito, anggenipun angganda angagem ing grono kito; anggenipun angandiko angagem lesan kito; anggenipun angroso'aken saliring roso ugi angagem ing pangrahos kito.*[47]
>
> Zat Tuhan yang Maha Suci itu melihatnya hanya mempergunakan mata kita; Dia Mendengar mempergunakan telinga kita; mambahu dengan mempergunakan hidung kita; bersabda dengan mempergunakan lisan kita; merasakan segala rasa juga menggunakan perasaan kita.

Doktrin *manunggaling* kawulo-*Gusti* ini bukan hanya menjadi bagian dari karya-karya Ronggowarsito. Lebih dari itu, banyak ditemukan karya-karya sastrawan atau pujangga lain yang mendukung doktrin kesatuan wujud tersebut. Beberapa bait *Tembang Dandhanggulo* juga menunjuk doktrin kesatuan tersebut. Dalam bait-bait tembang yang menceritakan wejangan Dewaruci kepada Bima digambarkan, Tuhan adalah *tan keno kinayangapa* (tak terperikan),

47 Simuh, "*Aspek Mistik*", 73. Dalam karya lainnya yang berjudul *Paramayogo*, Ronggowarsito juga meneguhkan kembali doktrin *loro ning tunggal* yang dianutnya. Ia menegaskan, "Kini kamu menjadi tajalli-Ku. Kamu harus mengerti bahwa Aku tiada sekeadaan dengan kamu, akan tetapi meliputi kamu. Seumpama bunga, kamu rupanya, Aku bau harumnya. Atau seumpama madu, kamu rupanya Aku rasa manisnya. Jadi kamu dan Aku, bisa disebut *roroning tunggal*. Sembahmu kepada-Ku, dan rasa takutmu pada-Ku". Simuh, *Mistik*, 306.

tak dapat dilihat, tak terbentuk, tak berwarna, tak dapat dipegang, tak punya tempat tinggal, dan hanya terletak pada yang awas (*mung dumunung maring kang awas*) dan perlambanganya meliputi alam semesta (*mung sasmito onoing jagad ngabekti*).[48]

Selain mendukung keberadaan doktrin kesatuan wujud (*manunggaling kawulo-gusti*), karya-karya Islam kejawen juga cenderung meninggalkan atau setidak-setidaknya, meremehkan syari'at. Dalam *Serat Wedhatama* karya Mangkunegaran IV ditegaskan:

> *Lamuno siro pekso nulad/ tuladhaning Kanjeng Nabi/ Oh ngger kadohan pajangkah/ wateke tan betak kaki/ rehne ta sira Jawi/ sathithik bae wus cukup/ aja guru aleman/ nelad kas ngepleki pekih/ lamun pengkuh pengangkah yekti keramat/ Nanging enak ngupo-bungo/ rehne ta tinitah langip/ apa ta suwateng Nata/ tan tanapi agrami/ mengkono mungguh mami/ padune wong dhahat cubluk/ durung weruh coro Arab/ Jawaku bae tan ngenting/ parandene paripekso mulang putra/ saking duk maksih taruna/ sadhelo wus anglakoni/ aberag marang agama/ maguru anggering kaji/ sawadine tyas mami/ bangit wedine ing besuk/ pranatan ngakir jaman/ tan tutuk kaselak ngabdi/ nora kober sembahyang gya tinimbalan/ marang ingkang asung pangan/ yen kasuwen den dukani/ abubrah bawur tyas ingwang/ lir kiamat saben hari/ bot Allah opo gusti/ tumbuh-tumbuh solah ingsun/ lawas-lawas nggraita/ rehne ta suta priyayi/ yen mamriha dadi kaum temah nista.*[49]

48 Sujatmo, *Reorientasi dan Revitalisasi Pandangan Hidup Jawa* (Semarang: Dhahara, 2000), 81.

49 Simuh, *Mistik*, 33-34.

> Jika kamu terpaksa meniru, contoh teladan Nabi, Oh anakku, itu terlalu jauh jangkauanmu, biasanya tak kuat. Karena kamu priyayi Jawa, syari'at itu sedikit saja cukup, jangan cari pujian, jangan mengikuti aturan persis seperti dalam fikih. Kalau kuat memang dapat keramat.
> Akan tetapi lebih baik mencari penghidupan, karena kita tercipta lemah (ḍaif), atau lebih baik mengabdi kepada raja, bertani, atau berdagang. Demikianlah menurut pendapatku. Hal ini mungkin merasa bodoh, belum dapat berbahasa Arab. Berbahasa Jawa saja belum benar-benar fasih. Tetapi terpaksa harus memberi petuah kepada anak. Dahulu sewaktu muda, telah pernah giat mengaji (belajar agama), berguru kepada para haji. Hatiku amat takut akan peradilan nanti di akhir zaman. Belum sempurna ilmu agama, telah dipanggil mengabdi (kepada Raja). Tidak sempat menjalankan shalat karena disuruh menghadap Raja. Apabila terlambat pasti dimarahi. Hatiku menjadi tidak karuan, laksana kiamat setiap hari. Memberatkan Allah, atau Gusti (Raja), yaitu kepada yang memberi penghidupan. Hatiku menjadi bingung. Akhirnya kusimpulkan, lantaran aku adalah putra priyayi, apabila memilih menjadi rais orang kenduri, tentu hina.

Titik balik dari meninggalkan atau setidaknya merendahkan syari'at adalah, keengganannya melakukan ketentuan-ketentuan amal perbuatan ibadah sehari-hari. Nield Mulder mencatat, bagi Islam kejawen yang telah memasuki tarekat dan hakekat, kehidupan mereka menjadi lebih mistis dan menjauh dari ibadah-ibadah praksis di atas. Pada tahapan ini, misalnya, dikatakan shalat dengan berbagai syarat dan rukunnya tidak diperlukan lagi, "Tuhan tidak dijumpai di

Makkah melainkan di dalam hati". Selain itu, ibadah shalat bukanlah menggerakkan tubuh dan melafalkan bacan-bacaan sebagaimana ditentukan syari'at, tetapi menunjuk pada "upaya mulia dan suci" dan sekaligus "sebuah persiapan besar menemui Tuhan dalam keberadaan yang terdalam dalam hatinya".[50]

Karya-karya para pujangga maupun sastrawan keraton di atas, dipandang memiliki pengaruh besar dalam kehidupan mistik Islam kejawen. Dalam kaitan ini, kritik terhadap pemikiran Moh. Rasjidi tentang Islam kebatinan atau Islam kejawen sangat diperlukan. Menurutnya, masyarakat Jawa sejak dulu masih tetap meyakini Islam sebagai agama, seperti halnya raja-raja mereka sebelumnya. Namun, meskipun menganut Islam sebagai agama mereka, masyarakat Jawa masih tetap lekat dengan pengaruh kepercayaan lama. Rosjidi juga menegaskan, "Masyarakat Jawa telah meninggalkan kepercayaan asli dan meyakini Islam sebagai agama mereka". Dan oleh karena itu, "paham *waḥdah al-wujūd* atau *ittiḥād* seperti tulisan Ronggowarsito tidak mendapatkan simpati lagi di kalangan orang-orang beragama (Islam)".[51]

Pernyataan Rosjidi di atas sama halnya dengan meyakini, bahwa Islam kejawen atau Islam kebatinan tidak lagi menjadi bagian identitas muslim Jawa, terutama setelah abad ke-18 M. Padahal, mengacu pada riset Greetz ditemukan, bahwa Islam kebatinan masih menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan keagamaan masyarakat Jawa. Geertz dalam studinya di Mojokuto menemukan kelompok-kelompok mistis (Islam kejawen) yang bukan saja bersifat individual, melainkan telah terorganisasi secara rapi. Doktrin-doktrin yang dikembangkan

50 Mulder, *Mistisisme*, 68.

51 Shihab, *Islam Sufistik*, 160.

organisasi-organisasi Islam kejawen tersebut berasal dari "ajaran para guru priyayi luhur di pusat-pusat keraton".[52] Paling tidak, terdapat empat organisasi Islam kejawen di Mojokuto, yakni Budi Setia, Sumarah, Ilmu Sejati, dan Kawruh Kasunyatan.

Organisasi-organisasi Islam kejawen di atas, secara langsung bukan saja mendukung doktrin kesatuan wujud (*manunggaling kawulo-gusti*), melainkan juga menyebarkannya ke masyarakat luas. Dalam organisasi Kawruh Braja misalnya, ketika pengikutnya sudah menapaki puncak penghayatan, maka ke-Aku-an dalam jiwanya adalah Aku-nya Tuhan. Dalam bahasa Geertz ditegaskan, "Aku adalah sesuatu yang abadi, ia tak pernah bisa dihancurkan", dan Aku dimaksud adalah Tuhan. Dia "sekaligus ada di langit dan dalam individu", sehingga "aku adalah sesuatu yang kekal".[53]

Begitu pula, organisasi Islam kejawen Ilmu Sejati memiliki doktrin berpaham *pantheistik* dengan mengatakan "Aku dalam manusia dengan Tuhan". Dengan doktrin ini, organisasi ini memiliki bentuk persaksian berbeda dengan Muslim lainnya. Para pengikutnya tidak lagi mengukuhkan kesaksiannya bahwa, "Tidak ada Tuhan selain Allah dan Nabi Muhammad adalah utusan-Nya". Namun, mereka mengubah kalimat *shahādat* menjadi "Saya percaya bahwa Tuhan berada dalam diri saya sendiri dan nafas saya adalah utusan-Nya (Nabi-Nya)".[54]

Bukan hanya mendukung *pantheistik*, organisasi Islam kejawen juga memiliki kecenderungan menolak syari'at. Ngelmu Sejati, salah satunya, menolak keberadaan syari'at dengan alasan ketentuan-

52 Mulder, *Mistisisme*, 20.

53 Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), 423.

54 Geertz, *Abangan*, 423-424.

ketentuan di dalamnya bukan berasal dari Jawa, melainkan dari Arab, sehingga tidak sesuai dengan Ilmu Sejati itu sendiri. Selain itu, Ngelmu Sejati juga menerima sumber-sumber dari berbagai agama yang ada. Konsekuensinya, penganut seluruh agama dapat bergabung dan menjadi bagian dari organisasi Ngelmu Sejati.[55]

Demikian pula, Islam kejawen yang tergabung dalam kelompok Pangestu yang memberikan penafsiran secara sepihak terhadap ketentuan syari'at. Salah satunya, misalnya pengikut Pangestu hanya "melakukan shalat fardhu subuh dan malam", dengan empat rekaat dalam shalat subuh, dan tiga rekaat bagi shalat malam.[56] Sungguh ini adalah kreasi Islam kejawen dalam memahami praktik keyakinannya sesuai dengan pengalaman yang dialami oleh para penganutnya.

Dari paparan di atas cukup jelas, bahwa doktrin-doktrin sufi falsafi begitu kuat merasuk dalam tradisi mistik Islam kejawen. Lebih parah lagi, doktrin-doktrin yang ada seringkali ditafsirkan sepihak oleh sastrawan maupun para pujangga sesuai dengan kehendaknya sendiri.[57] Ironisnya, doktrin hasil ramuan antara tasawuf falsafi dan nilai-nilai Jawa ini tidak hanya berkembang di kalangan priyayi dan masyarakat sekitar keraton. Di daerah-daerah yang jauh dari pusat keraton, doktrin mistik Islam kejawen nampak juga mulai merambah dan diikuti oleh masyarakat awam.

Dengan pertimbangan ini, KH. Saleh Darat tampil melakukan usaha serius mengembalikan tradisi mistik Islam Jawa agar sesuai

55 Shihab, *Islam Sufistik*, 170.

56 *Ibid.*, 171.

57 Satu contoh, misalnya, doktrin lahut dalam tasawuf falsafi diterjemahkan dengan "*gingsir*", seperti nampak dalam ungkapan Ronggowarsito, "*alaming nafsu kawastanan alam lahut, tegesipun gingsir*". Padahal, *lahut* diintrodusir oleh *al-Hallāj* untuk menunjuk pada "sifat ketuhanan yang memancar dalam diri manusia yang sempurna, di samping sifat *nasūt* (kemanusiaan)nya". Simuh, *Mistik*, 32.

dengan ortodoksi tasawuf sunni. Usaha ini tidak lain dalam rangka proses dakwah agar kiranya paham yang kurang pas, untuk tidak mengatakan salah, dapat diluruskan oleh KH Sholeh Darat, khususnya kecenderungan memisahkan nilai-nilai tasawuf dengan syari'at.

Patut dicatat, bahwa baik Muslim Jawa yang ada di dalam atau di sekitar keraton maupun Muslim Jawa yang rentan terhadap perkembangan Islam kejawen adalah masyarakat yang secara intelektual keagamaan dapat dikategorikan awam. Hal ini berbeda dengan masyarakat santri yang memiliki kapasitas intelektual keagamaan jauh lebih memadai ketimbang muslim priyayi dan masyarakat kebanyakan non santri. Selain itu, sebagaimana dicatat Simuh, Muslim santri dikenal luas memiliki kepustakaan yang bertalian erat dengan syari'at. Dengan dukungan kepustakaan ini, Muslim santri memiliki "ukuran untuk membedakan ajaran yang lurus dan yang benar dengan ajaran-ajaran yang menyimpang dari tuntunan Islam".[58]

Dengan kapasitas intelektual keagamaan Islam yang memadai dan dukungan ketercukupan kepustakaan berkonsekuensi Muslim santri cukup memiliki daya kebal terjeremus menjadi bagian dari mistisisme Islam Jawa. Sebaliknya, masyarakat muslim non santri memiliki kerentanan tinggi untuk masuk dan menjadi bagian dari Islam kejawen. Artinya, Muslim santri dan Muslim non santri memiliki perbedaan yang sangat kuat, khusus kadar kualitas keduanya dalam mempraktikkan nilai-nilai Islam, sekaligus proses memahaminya dalam ruang sosial yang lebih luas.

Tidak mengejutkan, jika KH. Saleh Darat lebih memfokuskan pada muslim awam secara *religious*, dan sebaliknya, bukan kalangan santri.

58 Simuh, *Mistik*, 2.

Hal ini sejak awal telah berulang kali ditegaskan dalam karya-karya yang berhasil ditulisnya. Penulisan karya-karyanya dengan menggunakan bahasa Jawa cukup jelas menunjukkan ditujukan pada masyarakat awam secara *religious*, karena Muslim santri dipastikan memiliki penguasaan cukup terhadap bahasa Jawa, termasuk bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an dan hadith. Fokus KH. Saleh Darat pada masyarakat awam sebagai subjek pembaca menunjukkan, dirinya sangat berkepentingan untuk memberikan pemahaman secara mendalam tentang berbagai tradisi keagamaan yang selaras dengan ketentuan syari'at.

Keinginan untuk memperkuat paham dan praktik keagamaan Muslim non santri ditunjukkan, misalnya, ketika dirinya menerjemahkan dan memberikan komentar atau ulasan (*sharah*) atas *Minhāj al-Atqiyā'* karya Zainuddin al-Malibari. Bagi KH. Saleh Darat, kitab ini adalah sarat makna dengan doktrin tasawuf sunni ortodok, namun hanya muslim santri yang mampu mendalaminya, karena ditulis dengan bahasa Arab. Ia menegaskan;

> *Wa al-ḥamdulillah ala dhālika, maka dadi neja ingsung gawe syarakhe iki kitab kelawan terjemah basa Jawa supaya dadi nafi' maring awam al-mukminin al-jawi, kerana wus pira-pira ulama ingkang wus pada gawe syarakhe iki nadzam kelawan tembung basa arabe, maka akeh ingkang pada durung ngerti anging ingkang ngerti ulama'e. Anapun wangkang awame jawi maka ora pada ngerti balik ora pada ngrungu ceritane iki nadzam, maka ing halaita awam al-arab wa al-ajam iku mesti wajib 'ain ngaweruhi ceritane iki kitab naḍam (Ḥidāyah al-Atqiyā').*[59]

59 Sholeh Darat, *Minhāj al-Atqiyā' fī Syarkhi Ma'rifah al-Atqiyā'* (Bombay: Mathba'ah Mu-

> Dengan mengucapkan syukur atas hal ini (permintaan masyarakat awam), maka saya sengaja membuat komentar atau ulasan kitab ini (*Minhāj al-Atqiyā'*) dengan berbahasa Jawa supaya menjadi bermanfaat bagi masyarakat muslim awam di Jawa, karena sudah banyak ulama yang telah membuat ulasan bait-bait dengan berbahasa Arab, maka banyak yang belum mengerti kecuali para ulama. Adapun orang awam Jawa maka tidak dapat mengerti bahkan tidak bisa mendengar materi bait-bait (kitab), maka mestinya apakah orang awam arab atau di luar arab secara *fardhu 'ain* harus mengetahui materi kitab ini (*Hidayah al-Atqiyā'*).

Begitu pula kitab *al-Ḥikām* karya Ibnu Atha'illah juga penuh dengan ajaran-ajaran tasawuf sunni yang nyaris tidak bisa dipelajari oleh masyarakat muslim Jawa non santri, karena ditulis dengan bahasa Arab. Agar aspek-aspek doktrinal tasawuf sunni dalam kitab *al-Ḥikām* dapat dipelajari masyarakat muslim awam atau non santri, maka KH. Saleh Darat menterjemahkan dan meringkasnya "*supoyo gampangake ingatase wong awam amthal ingsun kelawan sun terjemah kelawan coro jawa supoyo inggal faham wongkang podo ngaji*".[60]

Langkah yang sama juga dilakukan KH. Saleh Darat dengan menterjemahkan atau memberikan komentar berbahasa Jawa terhadap bidang kajian lain yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat awam. Pastinya, bertujuan agar Muslim Jawa, khususnya, tidak terjebak ke

---

hammadi, 1317 H), 2-3.

60 Sholeh Darat, *Matan al-Ḥikām* (Semarang: Taha Putra, tt), 2.

dalam mistik Islam kejawen. Untuk mendorong masyarakat awam memiliki pemahaman yang benar dan cara yang absah dalam menafsirkan al-Qur'an, KH. Saleh Darat menulis *al-Murshid*. Secara nyata ia memberikan alasan penulisan *al-Murshid, supaya "wong jawa ing kang bodho-bodho kaya ingsun ingkang ora ngerti kalam al-arab iku ora podo ngerti lan ora podo weruh*" memiliki kesempatan luas mendalami al-Qur'an.[61]

Bahkan, secara tidak langsung, KH. Saleh Darat juga mengajak para tokoh-tokoh agama agar meluangkan waktunya untuk menulis karya-karyanya dengan bahasa lokal (Jawa). Tentu saja, ajakan KH. Saleh Darat ini sebagai bagian dari keteguhannya untuk mentransformasikan pengetahuan keagamaan Islam kepada masyarakat awam, sekaligus menjadi wacana tanding (*counter discourse*) terhadap kepustakaan mistik Islam kejawen yang seluruhnya ditulis menggunakan bahasa Jawa.

Dengan bahasa yang halus, KH. Saleh Darat menegaskan, ilmu yang bermanfaat dan dibawa mati tidak harus ditulis dengan bahasa Arab. Para intelektual di luar Jawa, banyak menulis karya-karya dengan menggunakan bahasa lokal masing-masing. Dalam kitab tafsir misalnya, ditemukan karya-karya ulama yang justru tidak ditulis menggunakan bahasa Arab, seperti tafsir Shaykh al-'Allamah Abu Bakar ibn Muhammad al-Harami, tafsir Shaykh Husain ibn Ali al-Kasyifi, dan tafsir Shaykh Khowajah Muhammad ibn Mahmud al-Hafidz al-Bukhari yang seluruhnya ditulis dengan bahasa Turki.[62]

Jadi, upaya yang dilakukan KH. Saleh Darat menggunakan

---

61 Sholeh Darat, *al-Murshid al-Wajīz fī 'Ilm al-Qur'ān al-Aziz* (Singapura: Mathba'ah Haji Muhammad Amin, 1318 H), 3.

62 Sholeh Darat, *Tarjamah Salib al-Abid ala Jawharah al-Tawhīd* (Semarang: Toha Putra, tt), 2-3.

bahasa Jawa dalam menterjemahkan karya-karya bahasa Arab, khususnya karya yang berbasis tasawuf, tidak lain bertujuan agar para awam sebagai audiennya mampu memahami ajaran Islam dengan benar, yakni dengan melalui pendekatan bahasa Jawa sebagai komunikasi publiknya. Ajaran Islam yang benar dalam praktiknya tidak lain adalah ajaran yang secara konsisten tidak memisahkan antara dimensi tasawuf dan syari'at sebagai karakter tasawuf sunni, bukan mistisisme Jawa atau Islam Kejawen.

C. Kritik Atas Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat

Sulit untuk menolak, bahwa pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat merupakan upaya untuk mengkonstekstualisasikan doktrin-doktrin tasawuf sunni yang dihasilkan oleh para ulama sufi sunni abad pertengahan ke dalam konteks Islam Jawa pada khususnya dan Nusantara pada umumnya. Selain al-Ghazali, dua ulama sufi yang cukup berpengaruh dalam pemikiran KH. Saleh Darat adalah Ibn Atha'illah dan Zainuddin al-Malibary.

KH. Saleh Darat juga sangat apresiatif terhadap karya-karya ketiga ulama sufi sunni di atas. Munculnya kitab *Munjiyāt*, kitab *Matan al-Ḥikām*, dan kitab *Minhāj al-Atqiyā'* merupakan petunjuk nyata apresiasi KH. Saleh Darat atas karya-karya ketiga ulama di atas. Sebagaimana diketahui, *Munjiyāt* merupakan karya KH. Saleh Darat yang berisikan ringkasan atas *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazali, dan *Matan al-Ḥikām* adalah karya terjemahannya atas *al-Ḥikām* milik Ibn Atha'ilah, sedangkan *Minhāj al-Atqiya'* merupakan karya ulasan atau komentar atas *Hidayah al-Adhkiyā'* karya Zainuddin al-Malibari.

Meskipun hanya terjemahan dan komentar atas karya-karya ulama terdahulu, bukan berarti KH. Saleh Darat tidak memasukkan

unsur-unsur lokalitas dalam tulisan-tulisannya. Dalam *Minhāj,* misalnya, masuknya unsur lokalitas dalam pemikiran KH. Saleh Darat nampak dalam pandangan kritisnya terhadap pola makan yang berlaku di Jawa. Beberapa pola makan yang mendapat kritik darinya adalah, makan di dalam warung, makan di dekat jenazah, makan di tempat orang yang meninggal, dan membuat selamatan untuk orang yang sudah meninggal dunia, baik nyawur tanah (satu hari), tiga hari, tujuh hari, dan seterusnya.

Pola-pola makan seperti ini, jelas lebih didasarkan atas hasil pengamatan atau pengalaman sehari-sehari yang ditemui oleh KH. Saleh Darat di lingkungan masyarakat Jawa. Dalam konteks ini, KH. Saleh Darat mengatakan:

> *Kaya mangan ingdalem pasar utowo warung utowo pinggir-pinggir ratane utowo ono tengah-tengah alon-alon maka mengkono iku dadi ngilangaken muru'ah tegese ilang perwirane maka dadi ilang sifat al-'adalah maka ora sah dadi saksi wali al-nikah mungguh qawl shahih lan kaya mangan ono ing kuburan kerono dadi ora eleng maring patine awake lan gawe mangan ono ing sandinge jenazah lan gawe mangan tha'am al-mayyit tegese mangan suguhane wong kang kepaten nalikane ngelawat maka iku makruh lamun ora ono yatime lamun ono yatime hale durung den dum tirkah al-mayyit maka haram mangan suguhane mayit kerono haqq al-yatim lan kasebut ingdalem kitab thariqah al-Muhammadiyah makruh mangan ono ing pasar lan ono dalan lan ono kuburan lan ono sandinge janazah lan mangan tha'am al-mayit yen ora ono tinggal yatim lan makruh gawe shodaqohan nyawur tanah lan telung dino lan pitung dino*

sak wuse matine mayit kerono ora ono asale kelakuhane poro sholihin balik lamun mal al-yatim maka haram.[63]

Seperti makan di dalam pasar, warung, pinggir-pinggir jalan, atau di tengah-tengah lapangan, maka seperti itu dapat menghilangkan harga diri. Maksudnya hilang kewibawaannya, maka jadi hilang sifat keadilannya, dan tidak sah menjadi wali nikah menurut pendapat yang shahih. Dan makan di tempat pemakaman membuat orang lupa dengan kematiannya, makan di dekat jenazah, membuat makanan bagi jenazah, maksudnya makanan hidangan bagi orang yang melayat, maka itu hukumnya makruh selama tidak ada anak yatimnya. Namun, jika ada yatimnya dan harta waris belum dibagikan maka haram hukumnya, karena ada hak bagi anak yatim di situ. Juga dijelaskan dalam kitab *ṭarīqah al-Muḥammadiyah* makruh makan di pasar, di jalan, di kuburan, di dekat jenazah, dan makan makanan bagi jenazah jika tidak ada anak yatim yang ditinggal mati, dan makruh membuat sedekah untuk keperluan nyawur tanah (satu hari), tiga hari, dan tujuh hari setelah meninggalnya seseorang karena tidak ada rujukan dari para ulama yang Sholeh namun menjadi haram jika ada anak yatim yang ditinggal si mayit.

Namun, pada saat yang sama, kesan bahwa KH. Saleh Darat mengambil karya-karya ulama sufi sunni abad pertengahan dengan tanpa menyertakan kritik yang memadai adalah sulit dihindari. Tidak adanya kritik terhadap karya-karya maupun pemikiran ulama yang dijadikan sebagai rujukan, berkonsekuensi pada sulitnya menentukan konstruksi pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat secara pasti. Selain itu, tidak adanya

63 Sholeh Darat, *Minhāj*, 421.

rujukan juga menyulitkan para pengkajinya untuk melacak lebih jauh sumber-sumber yang digunakan oleh KH. Saleh Darat.

Secara umum, pemikiran KH. Saleh Darat dapat dipahami bercorak tasawuf sunni yang ditandai oleh konsistensinya dalam menempatkan *al-maqāmāt* sebagai tahapan-tahapan atau tangga-tangga yang harus dilalui oleh pelaku sufi (*sālik*). Namun, tidak jelas berapa jumlah tangga yang harus dilalui, apakah sembilan tangga sebagaimana terdapat dalam karyanya *Minhāj* atau sepuluh tangga seperti diuraikan dalam *al-Munjiyāt*.

Dalam kedua kitab tersebut, tidak ditemukan uraian KH. Saleh Darat yang berisikan berapa jumlah *al-maqāmāt* yang seharusnya ditapaki seorang salik atau para pelaku jalan tasawuf. Muncul kesan, KH. Saleh Darat hanya sekedar meringkas dan menerjemahkan dari kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan kitab *Hidāyah al-Adhkiyā'.* Tidak adanya ketentuan pasti jumlah *al-maqāmāt* ini berakibat pada munculnya kesulitan bagi para pengkajinya. Peneliti sendiri, dalam konteks ini, lebih menggunakan kitab *Minhāj* dari pada kitab *Munjiyāt* sebagai patokan menentukan jumlah *al-maqāmāt* dalam pemikiran KH. Saleh Darat.

Alasannya, kitab *Minhāj* bukan hanya sekedar menterjemahkan melainkan juga memberikan komentar (*sharah*) atas karya Zainuddin al-Malibary, sehingga lebih terbuka pendapat-pendapat subjektif KH. Saleh Darat. Sebaliknya, kitab *Munjiyāt* lebih merupakan karya terjemahan yang disertai dengan usaha KH. Saleh Darat untuk meringkas kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazali, khususnya vol. III dan IV. Pastinya, dari karya-karya yang ditemukan, cukup jelas bahwa KH. Saleh Darat bukan sekedar menterjemah secara tekstual, tapi ada nuansa penjelasan lebih rinci untuk mempermudah pemahaman pembacanya, yakni masyarakat awam Jawa.

Pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat sebagaimana tertuang dalam karya-karyanya juga memiliki kelemahan dalam aspek rujukan yang digunakan. Sangat jarang ditemukan dan bahkan hampir tidak pernah dijumpai, KH. Saleh Darat menyertakan periwayat hadith dalam teks-teks hadith yang digunakan sebagai rujukan mengkonstruksi pemikiran tasawufnya. Tentu saja hal ini dapat menyulitkan para pengkajinya untuk melacak lebih mendalam status teks hadits yang digunakan.

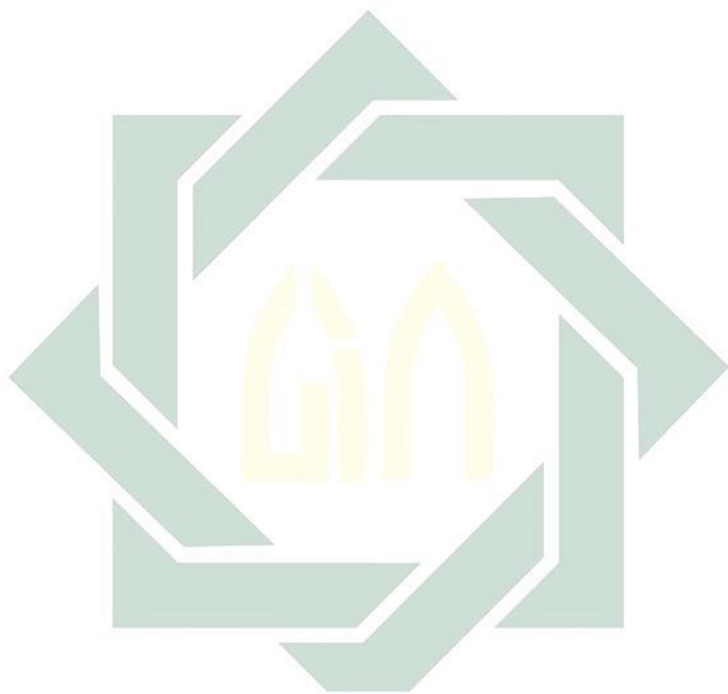
Selain itu, KH. Saleh Darat juga tidak memberikan catatan pasti karya-karya ulama yang digunakan sebagai rujukan dalam pemikiran tasawufnya. Sesekali, KH. Saleh Darat hanya menyebut nama ulama sufi yang dikutipnya, seperti Junayd al-Baghdadi, 'Abd al-Wahhāb al-Sya'rani, dan seterusnya. Namun, tidak jarang pula hanya menyebut nama kitabnya tanpa menyertakan pengarangnya, seperti kitab *al-Ṭarīqah al-Muḥammadiyah, Matan al-Qubra*, dan seterusnya. Penyebutan ini menunjukkan kedalaman ilmu KH̄ Saleh Darat, sekaligus ingin menegaskan pemahamannya dengan mengutip referensi yang berbeda dari berbagai sumber.

Ketidakjelasan format penulisan KH. Saleh Darat yang digunakan memberikan catatan penting, bahwa seluruh karya-karyanya dalam bidang tasawuf dapat dikategorikan mengikuti tradisi penulisan kitab kuning. Menurut Abdurrahman Wahid, seperti dikutip oleh Salim dan Munir dalam disertasi keduanya, menyatakan kitab kuning tidak hanya terbatas pada kodifikasi karya-karya keagamaan yang dikarang oleh para ulama yang menggunakan format penulisan pra-modern. Namun kitab kuning juga menunjuk pada "karya-karya ulama Indonesia baik yang

berbahasa Arab maupun yang berbahasa Jawa".[64]

Salah satu ciri yang menonjol dalam kitab kuning adalah, format penulisan yang menggunakan format pra-modern, yang ditandai oleh tanpa adanya titik atau koma, alenia, dan kaidah-kaidah penulisan lainnya yang berlaku dalam sistem penulisan modern. Selain itu, format penulisan kitab biasanya menggunakan tiga bentuk, yakni *matan* (kitab induk), komentar atas matan (*sharah*), dan komentar lanjut atas syarahnya matan yang biasa dikenal dengan nama *ḥashiyah*. Tidak jarang ditemukan dalam kitab kuning memiliki bentuk di luar ketiganya. Salah satu bentuk lain yang populer dan banyak digunakan oleh ulama abad pertengahan adalah ringkasan (*mukhstaṣar*) terhadap kitab-kitab cukup tebal atau memiliki banyak volume yang tidak jarang mencapai puluhan jilid.

Akhirnya, Dari semua kritik yang telah diuraikan kaitan karya-karya KH. Saleh Darat serta pemikirannya, memastikan perlu menghubungkan dengan konstruksi sosial dan budaya yang melingkupinya. Artinya, sebagaimana disebutkan karya-karya KH Sholeh Darat yang banyak menggunakan bahasa Jawa, diperuntukkan untuk audiennya masyarakat Jawa secara khusus, terkhusus lagi dari kalangan awam. Dengan karakteristik ini, cukup beralasan bila kutipan-kutipan yang diambil tidak perlu dijelaskan dengan rinci, apalagi harus memastikan kualitas hadithnya. Target KH. Saleh Darat adalah memberikan pemahaman kandungan isi ajaran Islam, khususnya tentang praktik-praktik tasawuf sunni.

64 Salim, *Majmū'at*, 48; Munir, *Pemikiran*, 78.

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari bahasan sebelumnya, penulis dapat menggambarkan bahwa konstruksi sosial dan budaya serta pendidikan yang dialami oleh KH. Saleh Darat cukup mempengarui cara pandangnya dalam mengulas tentang term-term tasawuf, bahkan melahirkan karakteristik tertentu. Karenanya, konsistensi KH. Saleh Darat pada paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Aswaja) hingga melahirkan pada upayanya membumikan nilai-nilai tasawuf sunni, adalah proses panjang dari kesejarahan hidupnya, bukan datang tiba-tiba.

Begitu juga, pilihan KH. Saleh Darat menggunakan bahasa Jawa dalam berbagai karya-karyanya untuk menjelaskan tentang tasawuf, termasuk ajaran Islam lainnya, tidak lepas dari

kondisi masyarakat Jawa yang dihadapi sebagai sasaran dakwah. Dengan bahasa Jawa, KH. Saleh Darat meyakini masyarakat Jawa, khususnya kalangan awam, akan mudah memahami Islam sebab komunikasi yang dipakai menggunakan bahasa yang dekat dengan kehidupan keseharian mereka, dibanding menggunakan bahasa.

Melihat kenyataan yang dimaksud, maka penulis memberikan beberapa catatan simpulan atas kajian pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat; *Pertama*, KH. Saleh Darat, lengkapnya bernama Muhammad Sholeh ibn Umar al-Samarani berasal dari keluarga pejuang sekaligus ulama. Ayahnya, KH. Umar dan Kyai Murtadha sebagai mertuanya merupakan mantan elit militer pasukan Diponegoro dalam perang Jawa.

Dari kultur pejuang dan ulama ini tidak salah bila kemudian kelak beliau dikenal sebagai pejuang, sekaligus ulama ternama pada abad ke-19 M hingga ilmunya menjadi rujukan para santri dari berbagai daerah di zamannya disebabkan kedalaman ilmunya dalam menguasai materi –materi keislaman, misalnya teologi, tafsir, fikih dan sejarah hidup Muhammad, termasuk tasawuf. Terkhusus, untuk kajian tasawuf, KH. Saleh Darat mentahbiskan dirinya sebagai penganut tasawuf sunni sebagaimana juga dianut oleh para ulama Jawa dan Makkah yang menjadi gurunya, yakni paham tasawuf yang banyak diadopsi dari ulama-ulama sunni, terlebih dari karya-karya al-Ghazali.

Kedua, Tasawuf yang terumuskan dalam pemikiran KH. Saleh Darat berangkat dari proposisi bahwa, keseluruhan praktik tasawuf yang dikembangkan oleh pelaku jalan tasawuf atau *sālik* harus berujung pada ketercapaian moralitas paripurna, yang ditunjukkan semakin dekatnya kepada Allah (*muqārabah*),

dan kecintaan mendalam kepada Tuhannya (*maḥabbah ilā Allāh*). Untuk mencapai hal ini, pelaku jalan tasawuf harus kontinyu dan konsisten melewati sembilan tangga (*al-maqāmāt*). Kesembilan tangga yang dimaksud adalah menyesali dan tidak lagi melakukan dosa atau kemaksiatan yang sama (*al-tawbah*), menerima apa adanya (*al-qanā'ah*), menjauhi kemewahan dunia (*al-'zuhd*), menuntut ilmu (*ta'allum al-'ilm*), konsisten terhadap amalan-amalan sunnah (*al-mulāzamah bi al-sunnah*), berserah diri (*al-tawakkal*), ikhlas, menghindari pergaulan yang dapat merusak untuk mendekatkan diri kepada Allah (*al-'uzlah*), dan menjaga waktu (*ḥifẓ al-awqāt*).

Selanjutnya, sebagai konsekwensi penganut tasawuf sunni, KH. Saleh Darat juga mengharuskan pelaku jalan tasawuf harus melalui tahapan syari'at, tarekat, dan hakekat secara simultan. Relasi ketiganya dapat diibaratkan dalam relasi antara kapal, samudera, dan intan. Syari'at merupakan kapalnya, tarekat adalah samuderanya, dan intan yang berada di dasar samudera menunjuk pada hakekat, dan pelaku jalan tasawuf diibaratkan menjadi orang yang menaiki kapal dengan maksud hendak mengambil intan di dasar samudera tersebut.

Ketiga, Corak pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat, adalah tasawuf sunni ortodoks di Nusantara, khususnya Jawa. Selain peneguhannya pada *al-maqāmāt* sebagai keharusan bagi pelaku jalan tasawuf, KH. Saleh Darat memandang penting menyelaraskan aspek-aspek doktrinalnya dengan sumber otentik Islam, yakni al-Quran dan al-Sunnah. Atas dasar pikiran ini, KH. Saleh Darat dikenal kritis terhadap aspek-aspek doktrinal tasawuf falsafi. Bukan hanya itu, corok tasawuf sunni ortodoks model KH. Saleh Darat memastikan

keberadaannya sebagai *counter discourse* terhadap maraknya ajaran mistik Islam kejawen yang juga berkembangan dil ingkungan kraton dan masyarakat awam sebab mistik Islam kejawen banyak mengadopsi dan menerjemahkan secara sepihak doktrin tasawuf falsafi, dan juga memiliki kecenderungan kuat mengabaikan atau bahkan meninggalkan ketentuan syari'at.

Dari temuan di atas, maka dapat dipastikan bahwa KH. Saleh Darat juga menggunakan pendekatan sufistik sebagai sarana dakwahnya; sebuah pendekatan dakwah Islam yang juga digunakan oleh para penyebar Islam awal (Wali Songo). Pilihan ini cukup realistis sebab pendekatan sufistik cenderung akomodatif atau kompromis terhadap tradisi lokal. Pemahaman inilah yang dianut oleh peneliti Islam Nusantara, misalnya Simuh, H.R Gibb, Abdurrahman Mas'ud, Purwadi dan lain. Namun, secara teoritik sufisme KH. Saleh Darat memiliki karakter yang unik; setidaknya salah satu keunikan itu adalah sikap yang sangat ketat, untuk tidak mengatakan tidak toleran, dalam menilai tradisi-tradisi keagamaan lokal, meskipun argumentasi yang digunakannya tidak seperti pendapat kelompok Salafi-Wahhabisme yang selalu menuduh semua tradisi keagamaan adalah bid'ah hingga menyebabkan pelakakunya terjerumus pada kekafiran. KH. Saleh Darat menggunakan beberapa pandangan al-Ghazali, al-Malibari, al-Junayd, dan al-Asy'ari untuk menguatkan pandangannya tentang tradisi keagamaan lokal.

Pastinya, pilihan ini dilakukan disebabkan kontruksi sosial budaya KH. Saleh Darat sulit berhadapan dengan masyarakat Nusantara, khususnya Jawa, yang kuat tradisi lokal keagamaannya di satu sisi dan kontestasi maraknya Islam kejawan di sisi yang berbeda. Maka pikiran ini, dipandang untuk memberikan kemudahan bagi KH. Saleh Darat untuk

fokus pada upaya pembumian nilai-nilai tasawuf kepada masyarakat luas sehingga tercipta tatanan masyarakat yang harmoni dalam bingkai nilai-nilai tasawuf, sekaligus ditopang oleh kuatnya prinsip-prinsip bersyariat. Karakter ini yang kemudian secara teoritis penulis mengkategorikannya sebagai model tasawuf sunni fundamentalis.

Secara ontologis, tasawuf KH. Saleh Darat berakar pada al-Qur'an dan al-Sunnah. Oleh karena itu, seluruh praktik-praktik sufi yang dipahami sinkretis dan tidak memiliki sandaran tegas dari kedua sumber otoritatif tersebut, termasuk dalam kategori praktik sufisme yang menyimpang dari ajaran Islam). Jadi, bukan hanya tradisi tasawuf falsafi yang layak dihindari, tapi juga praktik-praktik tradisi keagamaan di Jawa. Menariknya, secara epistemologis, transformasi nilai-nilai al-Qur'an dan al-Sunnah tidak dilakukan oleh KH. Saleh Darat sebagaiman berlaku di kalangan modernis Islam. Sebaliknya, ia mengandalkan hasil-hasil penafsiran para ulama sufi abad pertengahan. Oleh karena itu, tidak mengejutkan, jika konstruksi pemikirannya sangat dipengaruhi oleh para ulama sufi sunni, khususnya ulama abad pertengahan, seperti Junayd al-Baghdadi, al-Ghazali, al-Malibari, Ibn Atha'illah, al-Qushayri, dan seterusnya.

Dialog antara al-Qur'an dan al-Sunnah, pemikiran tasawuf ulama abad pertengahan dan lokalitas ini mengemuka dalam pemikiran KH. Saleh Darat, sekali lagi, karena pertimbangan konteks lingkungannya. Baginya, pemikiran tasawuf yang dikembangkan harus benar-benar dapat diterima, dihayati, dan diartikulasikan oleh masyarakat sekitar dirinya. Oleh karena itu, untuk menjalankan fungsi aksiologis pemikirannya ini, KH. Saleh Darat menempuh strategi kebudayaan akomodatif agar pesan-pesan yang termaktub dalam pemikirannya dapat diterima oleh masyarakat kebanyakan. Salah

satu caranya adalah penggunaan bahasa Jawa (non bahasa Arab) sebagai media komunikasi dalam seluruh karya tulisnya, termasuk yang berkenaan dengan bidang tasawuf.

B. Rekomendasi

Setelah mengurai secara kritis temuan kahs penelitian ini, maka penulis meyakini terdapat keterbatas studi yang layak diperhatikan, khususnya bagi para pemerhati tasawuf di Nusantara, terutama Jawa pada masa mendatang. Untuk itu, penulis merekomendasikan:

Pertama, diperlukan penelusuran lebih mendalam tentang dinamika pemikiran tasawuf sunni yang berkembang di Jawa pada abad ke-19 M. Hal ini dapat dilakukan, misalnya, dengan membandingkan pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat dengan KH. Rifa'i Kalisasak maupun tokoh-tokoh lain yang dipandang memiliki otoritas intelektual di bidang tasawuf. Kecenderungan KH. Saleh Darat yang kritis terhadap budaya lokal dalam konstruksi pemikiran tasawufnya di satu sisi, dan KH. Ahmad Rifa'i yang relatif toleran, tentu akan menghasilkan temuan menarik jika diperbandingkan antara keduanya.

Kedua, nyaris belum ada penelusuran atau penelitian dengan fokus untuk mengurai mata rantai tasawuf KH. Saleh Darat dengan para ulama sufi Nusantara, seperti Syaikh Nuruddin al-Raniry, Syaikh Abdul Shamad al-Palimbani, Syaikh Muhammad Nafis al-Banjari, Syaikh Yusuf al-Makasari, dan lain-lain. Oleh karena itu, di masa mendatang dibutuhkan studi komprehensif yang membandingkan pemikiran tasawuf KH. Saleh Darat dengan tokoh-tokoh di atas. Tujuannya sangat jelas, yakni agar ditemukan persinggungan secara akademis antara pemikiran tasawuf sunni yang pernah berkembang di Nusantara dari abad ke abad.

DAFTAR PUSTAKA

Aazam, Ziad. *The Social Logic Of The Mosque, A Study In Building Typology.* Istanbul : *6th International Space Syntax Symposium, 2007.*

Aceh, Abu Bakar. *Pengantar Ilmu Tarekat, Uraian tentang Mistik*. Solo: Ramadhani, 1990.

Adib, Abdullah. *Dirāsah 'an al-Mu'allif,* dalam Maḥfudz al-Termasi, *al-Minḥ āh al-Khairiyyah fī Arba'īna Ḥadīthan min Aḥādīth Khair al-Bariyyah.* Jakarta: Departemen Agama, 2008.

Ahmad, M. Kursani. *Abd. al-Ṣamad al-Palimbāni, Pelopor Tarekat al-Sammaniyah di Indonesia. Ittihad, Vol. 8. No.13 April 2010.*

Aḥmad, Sayyid. *Tasawuf, Antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyyah.* Jakarta: Khalifah, 2000.

Albanī (al), Muḥammad Naṣīruddin. *Takhrīj Aḥādīth Mushkilat al-Faqri.* Beirut: Maktabah al-Islamī, 1984.

Amir Rochkyatmo, "Sastra Wulang, Sebuah Genre di Dalam Sastra Jawa dan Karya Sastra Lain Sejaman", *Jumantara Vol. 01 No. 1 Tahun 2010.*

Arabi, Ibnu (penyt: Mahmud Ghurab). *al-Insān al-Kāmil min Kalām Shaykh al-Akbār Muḥy al-Dīn Ibn 'Arābi.* Damaskus: Maṭba'ah Naẓar, 1990.

Azhari, Susiknan dan Ibnor Azli Ibrahim. *Kalender Jawa Islam: Memadukan Tradisi dan Tuntutan Syar'i, Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 42 No. I, 2008.*

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Akar Pembaharuan Islam Indonesia.* Jakarta: Prenada Media, 2005.

_____. *Konsep Kesejarahan Kuntowijoyo, Pentingnya Imajinasi, Emosi, Intuisi, dan Estetika Bahasa yang Khas dalam Penulisan Sejarah. Ibdạ,* (Vol. 3, No. 2, Jul-Des 2005).

Bagha (al), Musṭafā Dāib dan Muḥy al-Dīn Dāib Mastu. *al-Wāḍiḥ fī 'Ulūm al-Tafsīr.* Damaskus: Dār al-Kalām al-Ṭayyib, 1998.

Baghdadi (al), Ibnu Nushair. (t. Fatḥ al-Sayyid). *al-Fawāid wa al-Zuhd wa al-Raqāiq*. Jiddah: Dār al-Ṣahābaḥ li al-Turāth, 1989.

Banani (al), Ibnu Muhammad. *Mawqif al-Imām Ibnu Taimiyyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyah.* Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Dār al-Ulūm li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1986.

Bantani (al), Muḥammad Nawāwī. *Salālīm al-Fuḍalā' li Khātimah al-Nubalā'.* Mesir: Maṭba'ah al-Miṣriyyah, 1303 H.

Barsani (al), Noer Iskandar. *Tasawuf, Tarekat dan Para Sufi.* Jakarta: Grafindo Persada, 2001.

Bowering, Gerhard. *Sufisme Persia dan Gagasan tentang Waktu.* Yogjakarta: Pustaka Sufi, 1999.

Bruinesen, Martin van. *Kitab Kuning: Books in Arabic used in Pesantren Millieu, Comments on A New Collection in the KITLV Library, Bijdragen tot de Taal, en Volkunde 146 (1990).*

_____. Saleh Darat, dan Muhammad Sâlih bin̆ Umar al-Samarānī. *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIXe sĭeclĕ a nos jours, Fasc, No. 2, 1998.*

_____. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat,* Bandung: Mizan, 1999.

_____. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia.* Bandung: Penerbit Mizan, 1996.

Burhanuddin, Tamyiz dan Wiyadi WD. *Akhlak Pesantren, Pandangan Kyai Haji Hasyim Asy'ari.* Tk: Ittiqa Press, 2001.

Burhanudin, Jajat. *Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The Ulama in Colonial Indonesia.* PhD Dissertation: Leiden University, 2007.

Chumaidi dan Ridhwan Falkha (edt). *Biografi 5 Tokoh Nahdhatul Ulama*. Yogjakarta: LTNU dan Pustaka Pelajar, tt.

Darat, Sholeh. *Fayḍ al-Raḥmān fī Tarjāmah Tafsīr al-Kalām Mālik al-Dayyān*, Vol. I. Singapura: Haji Muhammad Amin. 1314 H.

_____. *Fayḍ al-Raḥmān fī Tarjāmah Tafsīr al-Kalām Mālik al-Dayyān*, Vol. II. Singapura: Haji Muhammad Amin. 1314 H.

_____. *Faṣalātan*. Cirebon: al-Maṭba'ah al-Miṣriyyah, 1354 H.

_____. *Faṣalātan*. Surabaya: Maṭba'ah Salīm bin Sa'ad bin Nabḥan, 1933 M.

_____. *Faṣalātan*. Singapura: Haji Muhammad Amin, 1315 H.

_____. *Faṣalātan*. Bombay: al-Maṭba'ah al-Karimiyyah, tt.

_____. *Majmū'ah al-Sharī'ah al-Kāfiyah li al-Awwām*. Semarang: Toha Putra, tt.

_____. *Laṭāif al-Ṭahārah wa Asrār al-Ṣalāh fī Kayfiyah al-Ṣalāh al-'Ābidīn wa al-'Ārifīn*. Semarang: Toha Putra, tt.

_____. *Manāsik al-Ḥāj wa al-'Umrah wa Adāb al-Ziyārah li Sayyid al-Mursalīn*. Bombay: al-Maṭba'ah al-Karīmī, tt.

_____. *Minhāj al-Atqiyā' fī Sharḥ Ma'rifah al-Adhkiyā' ilā Ṭarīq al-Awliyā'*. Bombay: Maṭbā' Muḥammadī, tt.

_____. *Sharḥ al-Barzanjī*. Singapura: Haji Muhammad Amin, 1314 H.

_____. *Tarjamah Qawl al-Burdah*. Bombay: al-Maṭba'ah al-Karīmī, 1321 H.

_____. *Tarjamah Sabīl al-Abīd 'alā Jawharah al-Tawhīd*. Semarang: Thoha Putra, tt.

_____. *Kitāb Munjiyāt Meṭīk Saking Ihyā' Ulūm al-Dīn al-Ghazālī*. Semarang: Thoha Putra, tt.

_____. *al-Murshīd al-Wajīz fī 'Ilm al-Qur'ān al-'Azīz*. Singapura: Maṭba'ah Haji Muhammad Amin, 1318 H.

_____. *Matan al-Ḥikām*. Semarang: Taha Putra, tt.

Daudi, Ahmad. "*Tinjauan Atas "al-Fatḥ al-Mubīn 'alā al-Mulhidīn*" Karya Shaykh Nuruddin al-Raniri", Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Tela'ah Atas Karya-Karya Klasik*. Bandung: Mizan, 1987.

Dhafir, Zamakhsari. *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.

Dhahir, Ihsan Ilahi. *al-Taṣawwuf, al-Manshā' wa al-Maṣdar*. Pakistan: Idārah Tarjamah al-Sunnah, 1986.

_____. *al-Taṣawwuf*. Kairo: Dār al-Imām al-Mujaddid, 2005.

Djamil, Abdul. *Perlawanan Kiai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam KH Ahmad Rifa'i Kalisasak*. Yogjakarta: LKiS, 2001.

Dzihabi (al), Husayn. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn, Vol. II*. Mesir: Maktabah Wahbah, 2000.

_____. *Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Ma'ārif, tt.

Farid, Ahmad. *al-Baḥr al-Rāyq fī al-Zuhd wa al-Raqāiq*. Jeddah: Maktabah al-Ṣahabah, 1991.

Fathurahman, Oman. *Tarekat Sattariyah di Minangkabau*. Jakarta: Prenada Media Group, 2008.

_____. *Menyoal Wahdhatul Wujud: Kasus Abdur Rauf Sinkel di Aceh pada Abad ke 17*. Bandung: Mizan dan OFEO Jakarta, 1999.

Fauzan (al), Saleh bin Fauzan. *Hakekat Tasawuf, Pandangan Tasawuf tentang Pokok-pokok Ibadah dan Agama*. Rabwah: al-Maktabah al-Ta'āwuni li al-Da'wah wa Taw'iyyah al-Jaliyyah, 1426 H.

Fealy, Greg dan Greg Barton. *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdhatul Ulama-Negara*. Yogjakarta: LKiS, 1997

Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.

Ghazāli (al). *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Semarang: Karya Taha Putra, tt.

Graff, H.J. de dan TH.G. TH. Pigeaud. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa, Peralihan dari Majapahit ke Mataram* . Jakarta: Grafiti Press, 1986.

Hadi WM, Abdul. "Hamzah Fansuri, Bapak Sastra dan Bahasa Melayu", dalam Abdul Hadi W. M. dan LK Ara (Peny). *Hamzah Fansuri, Penyair Sufi Aceh*. Tk: Penerbit Lotkala, tt.

_____. "Karya Melayu Bercorak Tasawuf dan Klasifikasinya", *Jurnal Lektur Keagamaan*. Vol. 6, No. 2, 2008: 179 – 206.

Hafiduddin, Didin *Tinjauan atas Tafsīr al-Munīr* Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara, dalam Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia*. Bandung: Mizan Press, 1987.

Halimi, Musthafa. *Ibnu Taimiyyah wa al-Taṣawwuf.* Iskandariyah: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1982.

Hartojo. *Ilmu-Ilmu Sosial Pada Era Industrialisasi dalam Konteks Pembangunan Nasional, Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Tetap Fakultas Ilmu Sosial dan Politik.* Universitas Diponegoro, Tanggal 2 Agustus 1989.

Hasan, Ahmad Rifa'i. *Warisan Intelektual Islam Indonesia.* Bandung: Mizan, 1987.

Haul Ke-106 KH. Saleh Darat, Guru Pendiri NU dan Muhammadiyah, Suara Merdeka, 03 November 2006.

Hilal, Ibrahim. *al-Taṣawwuf al-Islāmī bayna al-Dīn wa al-Falsafah.* Kairo: Dār al-Nahḍah al-Arabiyah, 1979.

_____. *al-Taṣawwuf al-Islāmī bayna al-Dīn wa al-Falsafah.* Kairo: Dār al-Nahḍah al-Arabiyah, 1979.

HS, Matuki dan M. Isham El-Shaha (edt). *Intelektualisme Pesantren.* Jakarta: Diva Pustaka, 2003.

HS, Muchayyar. *KH. Muhammad Saleh Darat al-Samarani, Studi Tafsīr Fayḍ al-Raḥman fī Tarjamah Tafsīr Kalam Mālik al-Dayyan.* Yogjakarta: Disertasi Program Paska Sarjana IAIN Sunan Kalijogo, 2000.

Husain (al), Abu al-Faḍl Zainuddīn Abdurrahīm bin al-I'raqī. *Takhrij ma fī Ihya' min al-Akhbār.* Riyadh: Maktabah Dār al-Ṭabariyah, 1995.

Itzchak Weismann, *The Naqshabandiyya: Orthodoxy and Activism in A Worldwide Sufi Tradition.* London: Routledge Inc, 2007.

Jabiri (al), Abed. *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam.* Yogjakarta: Islamika, 2003.

_____. *Post Tradisionalisme Islam.* Yogjakarta: LKiS, 2000.

Jarir, Ikhrāj, *al-Madkhal al-Fiqh al-Amm*. Damaskus: Dār al-Qalām, 1998.

Jili (al). (t. Ibnu 'Uwaidh). *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifah al-Awākhir wa al-Awail.* Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.

_____. *Sharḥ Mushkilat al-Futūhāt al-Makkiyah*. Mesir: Dār al-Amīn, 1998.

John, Anthony H. *"Islamization in Southeast Asia: Reflection and Reconsideration with Special Reference to the Role of Sufism", Southeast Asian Studies,* 1993.

Kartini, Raden Adjeng. *Letters of a Javanese Princess.* London: Duckworth & Co., 1921.

Kholqillah, Ali Mas'ud. *Akhlak Tasawuf.* Surabaya: Alpha, 2010.

Khuluq, Latiful. *KH. Hasyim Asy'ari's Religious Thought and Political Activities, 1971-1947.* MA Thesis: McGill University, 1997.

LA, Zul Asyiri. *Nahdhatul Ulama, Studi tentang Faham Keagamaan dan Pelestariannya Melalui Lembaga Pendidikan Pesantren.* Riau: Susqa Press, 1993.

Mahmud, Abdul Halim. *Ustadh al-Sa'irin al-Harīth Ibn Asad al-Muḥāsibi*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1992.

Mahmud, Halim. *Tasawuf di Dunia Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2002.

Makki (al), Abd al-Ḥaq. *Mawqīf al-Aimmah al-Salafiyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyah.* Kairo: Dār al-Salām, 2001.

Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramain Sampai ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Prenada Media, 1996.

Muchoyyar HS. *KH. Muhammad Saleh Darat al-Samarani, Studi Tafsīr Fayḍ al-Raḥmān fī Tarjamah Tafsīr Kalām Mālik al-Dayyān.* Yogjakarta: Disertasi Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijogo, 2000.

Muhasibi (al). (t. Abd al-Qadīr Aṭā'). *Mu'ātabah al-Nafsī*. Iskandariyah: Dār al-I'tiṣam, 2002.

______. (t. Muḥammad Aṭā'). *al-Tawbah*. Kairo: Dār al-Faḍīlah, tt.

______. (t. Aḥmad Aṭā'). *al-Mukāsab wa al-Wara' wa al-Shubhah wa Bayān Mubāhihā wa Makhdhūrihā wa Ikhtilafuhā fī Ṭalabihā wa al-Radd 'alā al-Mughaliṭīna fīhi li al-Ḥārith ibn Asad al-Muhāsibī*. Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1987.

______. (t. Majdi Fatḥ al-Sayyid). *Ba'du man Anāba Ilā Allāh wa Yalīhi wa Adāb al-Nufūs.* Kairo: Dār al-Salām, 1991.

______. (t. Ṣālih Aḥmad al-Sāmī). *al-Mawā'iẓ li al-Imām al-Ḥārith al-Muḥāsibī*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1999.

Mulder, Niels. *Mistisisme Jawa dan Ideologi di Indonesia.* Yogjakarta: LKiS, 2007.

Mulyana, Deddy. *Metodologi Penelitian Kualitatif, Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya.* Bandung: Rosda Karya, 2002.

Mulyati, Sri dkk. *Memahami dan Mengenal Tarekat-Tarekat Mu'tabarah di Indonesia.* Jakarta: Prenada Media, 2006.

_____. *Tasawuf Nusantara, Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka.* Jakarta: Kencana, 2006.

Munir, Ghazali. *Pemikiran Kalam Muhammad Saleh Darat al-Samarani (1820-1903).* Yogjakarta: Disertasi Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijogo, 2007.

_____. *Teologi Islam Terapan: Studi Impelemtasi Iman Menurut KH. Saleh Darat al-Samarani.* Semarang: Teologia, 2007.

_____. *Tuhan Manusia dan Alam dalam Pemikiran Kalam KH. Saleh Darat al-Samarani.* Semarang: Rasail Press, 2008.

_____. *Warisan Intelektual Islam Jawa dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih al-Samarani.* Semarang: Walisongo Press, 2008.

_____. *Iman Menurut KH. Saleh Darat al-Samarani: Tela'ah Atas Kitab Tarjamah Sabīl al-Abīd.* Semarang: Teologia, 2007.

Munjid (al), Shalih. *al-Ṣabr ala Ṭā'atillah.* Iskandariyah: Dār al-Imān, 2002.

Murata, Sachiko. *Kearifan Sufi dari China.* Yogjakarta: Kreasi Wacana, 2003.

Murtomo, B. Adji. *Arsitektur Kolonial Kota Lama Semarang, Enclosure, Volume 7 No. 2 Juni 2008.*

Nabharawi, Khadijah al- *al-Ḥub bayna al-Wahm wa al-Ḥaqīqah, Baḥ thun Mustaqiyyūn min Kulliyyāt al-Rasā'il al-Nūr li al-Imām al-Jalīl Said al-Nursi.* Kairo: Shirkah li al-Nashar, 2002.

Nadawī (al), Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ḥusaynī. *Al-Imām al-Sirhindī Ḥayātuhu wa A'māluhu.* Kwait: Dār al-Qalām, 1994 M./1414 H.

Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Nata, Abuddin. *Akhlak Tasawuf.* Jakarta: Grafindo Persada, 1997.

Nawawi, Hadari. *Metode Penelitian Bidang Sosial.* Yogjakarta: Gajah Mada University Press, 1995.

Nicholson, Roynold A. *Mistik Islam, Ajaran Ghaib.* Jakarta: MM Corp., 2003. Arberry, A.J. *Sufism: An Account of the Mystic of Islam.* Leiden: E.J. Brill, 1979.

Nurhadi. *Pembunuhan Massal Etnis Cina 1740 dalam Drama Remy Sylado: Kajian New Historisisme. Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan, No. 075* - (November 2008).

Purwadi. *Dakwah Sunan Kalijogo, Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis Kultural.* Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

_____. *Manunggaling Kawulo Gusti, Ilmu Tingkat Tinggi untuk Memperoleh Derajat Kesempurnan.* Yogjakarta: Gelombang Pasang, 2005.

Qarḍāwī, Yusuf. *al-Ṣabr fī al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1989.

Qushairi (al), Abu al-Qasim Abd al-Karīm. (t. Halim Mahmud). *al-Risālah al-Qushayriyyah*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1995.

_____. *Risālah al-Qushayriyyah li al-Imām Abu al-Qasim bin Abd al-Karīm bin Ḥawāzin al-Qushayri.* Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001.

Rambānī (al), Masrūh bin Yahya. *Tarjamah Naẓam Hidāyah al-Adhkiyā'*. Surabaya: al-Iḥsān, tt.

Ricklef, M.C. *Sejarah Indonesia Modern, 1200-2004.* Jakarta: Serambi, 2005.

Sabir, Muslich. *Laporan Hasil Penelitian, Studi Kitab Manhāj al-Atqiyā', Suatu Upaya untuk Mengungkap Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat.* Semarang: IAIN Wali Songo, 2003.

Safiq, Zuhair. *Fiqh al-Taṣawwuf li Shaikh. Ibnu Taimiyyah.* Beirut: Dār al-Fikri al-'Arābi, 1993.

Sakhawi (al), Muhammad. *Takhrīj al-Arba'īn al-Sulamiyyah fī al-Taṣawwuf.* Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988.

Salam, Sholih. *KH Hasyim Asy'ari: Ulama Besar Indonesia.* Jakarta: Djajamurni, 1963.

Salama, Ashraf. *"A Typological Perspective: The Impact of Cultural Paradigmatic Shifts on The Evolution of Courtyard Houses In Cairo", METU JFA, 2006.*

Saleh, Fauzan. *Teologi Pembaharuan, Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX.* Jakarta: Serambi Ilmu, 2001.

Salim, Abdullah. *al-Majmū'ah al-Sharī'ah al-Kāfiyah li al-Awwām Karya KH. Saleh Darat, Suatu Kajian terhadap Kitab Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19 M.* Jakarta: Disertasi Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1995.

Sangidu. *Konsep Martabat Tujuh dalam al-Tuchfah al-Mursalah Karya Shaykh Muhammad Fadlullah al-Burhanfuri: Kajian Filologis dan Analisis Resepsi, Jurnal Humaniora,* 2002.

Shaṭā' (al), Muḥammad Dimyāṭī. *Kifāyah al-Atqiyā' wa Minhāj al-Aṣfiyā'.* Mesir: Maṭba'ah al-Miṣriyyah, 1303 H.

Shihab, Alwi. *Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia.* Bandung: Mizan, 2001.

Shofwan, Sidin, dkk. *Islamisasi di Jawa, Walisongo Penyebar Islam di Jawa Menurut Penuturan Babad.* Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Simuh. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ronggowarsito, Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati.* Jak arta: Universitas Indonesia, 1988.

_____. *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa.* Yogjakarta: Bentang Budaya, 2002.

Siregar, H.A. Rifay. *Tasawuf; dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

Sofyan, Ridin dkk. *Islamisasi di Jawa, Walisongo Penyebar Islam di Jawa Menurut Cerita Babad.* Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Sujamto. *Reorientasi dan Revitalisasi Pandangan Hidup Jawa.* Semarang: Dahara, 2000.

Sukardi, Heru. *Kyai Haji Hasyim Asy'ari, Riwayat Hidup dan Perjuangannya.* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983.

Suryo, Djoko. *Sejarah Sosial Intelektual Islam*, Sebuah Pengantar, dalam Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia.* Yogjakarta: Ar-Ruz Media, 2007.

Susatyo, Rachmat. *Penguasaan Tanah dan Ketenagakerjaan di Karesidenan Semarang Pada Masa Kolonial.* Semarang: Koperasi Ilmu Pengetahuan Sosial, 2008.

Suyūṭī, al- (t. al-Anṣārī). *al-Arba'ūna Ḥadīthan fī Qawāid al-Aḥ kām al-Shar'iyyah wa Faḍāil al-A'māl wa al-Zuhdi.* Jeddah: Dār al-Manārah, 1997.

Suyuthi, Mahmud. *Politik Tarekat, Hubungan Agama, Negara dan Masyarakat.* Yogjakarta: Galang Press, 2001.

Syam, Nur. *Islam Pesisir.* Yogjakarta: LKiS, 2005.

_____. *Pembangkangan Kaum Tarekat.* Surabaya: Lepkiss, 2004.

Syamsudduha dkk. *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara.* Surabaya: Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, 1998.

Syarqāwi (al), Ḥasan. *Mu'jam Alfāẓ al-Ṣūfiyyah.* Kairo: Mu'assasah al-Mukhtār, 1987.

Syihab, Muhammad Asad. *Hadharatus Shaykh Hasyim Asy'ari, Perintis Kemerdekaan.* Yogjakarta: Kalam Semesta Press, 1994.

Syukur, Abdus dkk. *Muqaddimah al-Muḥaqqiqīn*, dalam Mahfuz al-Termasi, *Bughyah al-Adhkiyā' fī al-Baḥth an Karāmat al-Awliyā'*. Jakarta: Departemen Agama, 2008.

Taftazani (al), Abu al-Wafā al-Ghānimī. *al-Madkhal ilā al-Taṣ awwuf al-Islāmī.* Kairo: Dār al-Thaqāfah, 1979.

Taimiyah, Ibnu. *al-Furqān bayna al-Awliyā' al-Raḥmān wa al-Shayṭān.* Riyadh: Dār al-Manhāj, 1428 H.

_____. *al-Mu'jizāt wa al-Karāmah wa Anwā' al-Khawāriqi al-Ādat wa Manāfi'ihā wa Maẓāhirihā.* Ṭanṭā: Dār al-Ṣabah li al-Turāth, 1990.

Termasi (al), Mahfuẓ. (t. Armu). *al-Khil'ah al-Fikriyyah bi Sharḥ al-Minḥah al-Khairiyyah fī Arba'īn Ḥadīthan min Aḥādīth al-Khayr al-Bariyyah.* Jakarta: Wizārah al-Shu'ūn al-Dīniyyah li al-Jumhūriyyah al-Indunīsiyā, 2008.

_____. *al-Minḥah al-Khayriyyah fī Arba'īn Ḥadīthan min Aḥ ādīth al-Khayr al-Bariyyah*. Jakarta: Wizārah al-Shu'ūn al-Dīniyyah li al-Jumhūriyyah al-Indunīsiyā, 2008.

Tījanī (al), Abdul Laṭīf Salīm. *Takhrīj Ahādīth Ihyā' Ulūm al-Dīn.* Kairo: al-Zāwiyah al-Tījaniyah al-Kubrā, 1998.

Ṭusi, (al). (t. Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Abd al-Bāqī Surūr). *al-Luma' li Abī Nashr al-Sirāj al-Ṭusi.* Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960.

Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*. Surabaya: Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, 1998.

Usman, Hasan. *Metode Penelitian Sejarah.* Jakarta: Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, Departemen Agama, 1986.

Usman, Husaini dan Purnama Setiadi Akbar, *Metodologi Penelitian Sosial.* Jakarta: Bumi Aksara, 1998.

Waṣil, Muḥammad. *Fiqh al-Muāmalah al-Madāniyah wa al-Tijāriyah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah.* Sinei: Maktabah al-Tawfiqiyyah, 1998.

Wicaksono, Widji. *Mengislamkan Tanah Jawa, Tela'ah atas Metode Dakwah Walisongo.* Bandung: Mizan, 1995.

Yumi, Sughara. *The Publication of Vernacular Islamic Texbooks and Islamization in Southeast Asia, the Journal of Sophia Asian Studies,* 2009.

Zahra', Abu. *Uṣūl Fiqh.* Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, tt.

Zakki, Anwar. *al-Ightirāb wa al-Awdah Ilā Allāh.* Kairo: Dār al-Thaqāfah, tt. Hafiẓ Fawrah. *Ma'a Allāh.* Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1977.

Zuhaili, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī.* Beirut: Dār al-Fikri, 1986.

Zuhri, Muhibbin. *Pandangan KH Hasyim Asy'ari tentang ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.* Disertasi: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009.

TENTANG PENULIS

Prof. Dr. Ali Mas'ud Kholqillah, M.Ag., lahir di Gresik, 23 Januari 1963. Pendidikan formalnya dimulai di MI Miftahul Ulum Wadak Duduksampeyan Gresik (1976), MTs. Assa'adah Sampurnan Bungah Gresik (1980), MA Assa'adah Sampurnan Bungah Gresik, S 1 IAIN Jurusan Dakwah/PPAI Sunan Ampel (1989), S 2 Pascasarjana IAIN Sunan Ampel (1999) dan S2 Pascasarjana Universitas Sunan Giri Surabaya (2010) dan S3 Pascasarjana IAIN Sunan Ampel (2012).

Beberapa aktivitas telah dilalui selain sebagai dosen Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, sekaligus Guru Besar bidang Akhlak Tasawuf UIN Sunan Ampel Surabaya. Di antaranya adalah Kepala Pusat Penelitian dan Penerbitan

pada Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat UIN Sunan Ampel tahun 2014-2018, Wakil Ketua PWNU Jatim Tahun 2014-2018, Majelis Ulama Indonesia Jatim (anggota) tahun 2010-2015, Dewan Pakar MUI Jatim tahun 2015-sekarang, FKUB Jatim tahun 2007-2015, Ketua STAI Daruttaqwa Gresik tahun 2010-2013, Pengawas, Pengendali dan Pembina STAI Daruttaqwa tahun 2013-2017, Pengurus Badan Waqaf Indonesia tahun 2014-2018, Dewan Pendidikan Jatim tahun 2016-2021, Dan sejak tahun 2018 hingga tahun 2022 menjabat sebagai Dekan Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Ampel.

Beberapa karya yang telah diterbitkan baik buku maupun jurnal. Di antaranya; *Moralitas dalam Tradisi Seni Sufistik* Jurnal STAI Daruttaqwa Gresik (2011), *Buku Akhlak Tasawuf* Penerbit Alpha (2010), Penelitian Individual IAIN Sunan Ampel *Membangun Sufisme Perkotaan (Telaah Pemikiran tasawwuf Syekh Nawawi al-Bantani dan Syekh Yusuf al-Makassari)* (2007), *Refleksi Sufisme Al-Ghazali Dan Pengaruhnya Dalam Dunia Tasawuf* Jurnal Nizamia Fakultas Tarbiyah (2005), *Formulasi Sufistik Muhy al-Din Ibn 'Arabi : Upaya Memahami Konsep Kesatuan Wujud* Jurnal Wacana Kopertais Wilayah IV (2002), *Refleksi Sufistik Husayn Ibn Mansur al Hallaj (Telaah Analitis terhadap Shatahatnya)* Jurnal Paramedia Lemlit IAIN Sunan Ampel (2001).